الحمد لله

وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم تسليما



اليوسي

فهرست الجزء الثالث من شرح الارشاد للاوسي وبه الختم

من نعم الله على عبده محمد […]



ابراهيم بن جماعة

خليل بن كيكلدي العلائي الشافعي عفى الله عنه

السفر الثالث من شرح كتاب الارشاد

الموضح سبيل الرشاد للشيخ

الامام ابو اسحاق ابراهيم ابن

يوسف بن محمد الاوسي

تغمده الله برحمته

امين



الحمد لله يقول كاتبه هذا محمد بن ... المذكور ...

هذا الكتاب اجمع كله الجزء الاول من هذا الشرح ...

بن مصطفى ... شهادة هبة صحيحة متصلة بالقبض

والحوز بعد القبول ... قبول الموهوب له المذكور ...

بسم الله الرحمن الرحيم صلى الله على سيدنا محمد الكريم وآله

واما الوجه الثالث من الرد عليهم في اشتراط المقابلة في انبعاث الاشعة فهو ان الاشعة قد تقابل البلاد البعيدة والاماكن النائية ولا يدركها المدرك وليس لهم في ذلك الا ان قالوا البعد المفرط تتبدد به الاشعة ولا يصل اليها لبعدها واذا قالوا ذلك قابلناهم بالكواكب في افلاكها فانا ندركها على غاية البعد بيننا وطول المسافة البعيدة وليس لهم جواب عن هذا الا قولهم انها مستنيرة فلاجل تنويرها رئيت على بعدها وهذا لا يغنيهم فانهم عولوا على ان البعد المفرط تتبدد عنده الاشعة ولا تتصل وهذا يستوي فيه الجسم المنير وغير المنير فان المرئي اذا لم يتصل به الشعاع عندهم لا يرى ولا يدرك [illegible] البعد هو المانع من الاتصال فما يغني في ذلك كون المرئي مستنيرا او غير مستنير [illegible] اذا لم يدرك الا ما اتصل به الشعاع والبعد لا يمكن معه وصول الاشعة فما بعد فلا يرى بوجه اخر فان هم تمسكوا بكون المدرك مستنيرا في اتصال الاشعة فلا يمنع البعد المفرط على هذا من اتصال الاشعة بالمدرك ويلزمهم ان يرى ما لم تتصل به الاشعة فان زحل اذا رئي وقد حالت بين الاشعة وبينها اجرام السموات والافلاك وليس لهم ان يقولوا ان الاشعة تنفذ اجرام السموات وافلاكها ولا يغنيهم كونها مستنيرة فان ذلك ينقض عليهم ان يمنع البعد المفرط من وصول الاشعة فقولهم بالاستنارة ينقض تمسكهم بالبعد وتمسكهم بالبعد في منع اتصال الاشعة ينقض عليهم التمسك بالاستنارة ثم لا تخلو الرؤية اما ان تكون عين الاشعة او عرضا من الاعراض فان كانت الاشعة هي الادراك كان [illegible] اذ لو كانت اجسام الشعاع ادراكا لكان كل جوهر ادراكا لتساوي الاجسام [illegible] في ذواتها انفسها كما سبق بيان ذلك فيما تقدم قبل هذا وايضا فلو كانت اجسام الشعاع هي الادراكات لمن كان يكون المدرك ولا يحكم جسم من جسم ويلزم ان يكون الشعاع هو المدرك وهذا يبطل اشتراط البنية في الادراك فان البنية لا تقوم بها الرؤية على ان تكون الرؤية هي الاشعة المنبعثة من العين وان قالوا ان الادراك عرض فالعرض لا يحتاج الى اتصال بالمرئي ولا

الى انفصال عن المحل وكل ما ذكروه من منع الادراك بالحجب الكثيفة يبطل
عليهم اذا قدرت الادراكات اعراضا فان العرض اذا تعلق لا يحجبه حاجب
فان السمع كما يتعلق بما خلف الحجب فكذلك البصر لا تمنعه الحجب فانا نبصر
ما خلف الزجاجة وما في داخلها ولا معنى لقول من يقول لكونه زجاجا فان
هذا تمسك باللفظ ونحن في بيان المعاني فان الزجاجة اصلب من الجدار
واشد تكاثفا ولا معنى لتسميتهم اياه شفافا مع تساوي الاجسام في صفات
الانفس ولولا ان الادراك يدرك به ما في داخل الزجاج ما قالوا فيه انه
شفاف فكانهم قالوا انما يدرك ما في داخل الزجاجة لانها يرى ما في داخلها
ويدرك فقد عللوا الشيء بنفسه وذلك غاية في التناقض ولغو الخطاب وليس في
اجزاء الزجاجة خلل من ان يتصل الاشعة الى المرئي في داخلها وقد شرطوا
اتصال الاشعة وان تشتت به وهذا لا يتصور فيما داخل الزجاجة وقد
يكون الماء في الزجاجة والذباب في الماء فيبصره الرائي في جوف الماء في داخل
الزجاجة وهذا من ابين الاشياء في الرد على اهل الاعتزال وهذه المسألة
ليست من مذاهب الاسلاميين في شيء فانه لا خلاف ان الانبياء ومن خرق
الله له العادة يرى ما خلف الحجب الكثيفة والرسول عليه السلام قال اني اراكم من
خلفي ولا يخفى علي مكانكم والقول بالاشعة ينقض دين الحنفية ويجر صاحبه
الى الكفر وقد كان رسول الله صلى الله عليه وسلم ياتيه الملك بحضرة الصحابة
وهم لا يرونه والبنية في حق كل واحد منهم سليمة فلو كان ما قالوه من انبعاث
الاشعة ووجوب ادراك ما اتصل به شعاع العين ما استبد رسول الله عليه
السلام برؤية الملائكة دونهم وقد تجرأ اهل هذا المذهب على جحد الملائكة والجن
وقالوا لو كانوا موجودين لرايناهم ولا تصل بهم اشعتنا ولذلك من قدم مذهبه
على نظره زل وضل عن سواء السبيل وكذلك يفعل الله بمن حاد عن سنن الحق
ومن يعش عن ذكر الرحمن نقيض له شيطانا فهو له قرين واما قولهم في انعراج
الاشعة من الاحول وغيره حتى لا يرى المرئي على ما هو عليه فباطل فان الانعراج
لا يخلو اما ان يكون بسبب او بغير سبب فان كان بسبب فما هو والاسباب عندهم

ثلثه اما خفة او ثقل او اعتماد فالخفيف من الجسوم يصعد والثقيل من الاجسام
ينزل وما ليس بخفيف ولا ثقيل فلا يصعد ولا ينزل الا باجتلاب ذلك باعتماد
على تلك الجهة فان كانت الاشعة من الخفيفة وجب ان تصعد ويرى بها الاعلى
ولا يرى بها ما سفل وان كانت الاشعة ثقيلة وجب ان تنزل فيرى بها الاسفل
ولا يرى بها الاعلى وان كانت لا خفيفة ولا ثقيلة وانما يجاذبها الصفتان الثقل
والخفة لم يختص في ذهابها بجهة الا عن اعتماد وقد انكرت الفلاسفة وجود
جسوم لا ثقيلة ولا خفيفة وانما يكون تجاذبها الخفة والثقل وذلك كالعود
الاخضر يكون فيه من الهواء ما يجاذبه الى العلو ويكون فيه من الماء ما يجاذبه
الى الاسفل ونحن نرى بادراكنا الاعلى كالكواكب والاسفل كالارض ويمنة
ويسرة وحيثما وجهنا نظرنا ولا تمتنع علينا جهة من الجهات ولو كانت خفيفة ما
ابصرنا الارض ولو كانت ثقيلة ما ابصرنا السما ولو كانت لا خفيفة ولا ثقيلة
لا حسسنا اعتمادات نعتمد بها على اندفاع الشعاع يمنة او يسرة فلما لم يجر
من ذلك كله شيء علم بذلك عدم الاشعة وكذب من ادعاها على القطع ثم انعراج
الاحول في حوله انما هو على عادة اجراها الله تعالى وهي انه سبحانه قدر انا لا نرى
الا ما قابل انسان العين واذا انعرج انسان العين الى جهة فلا يرى الا اليها
فاذا جعل الله سبحانه انساني عيني الاحول يختلفان في الجهات في نظرهما ثم ابصر واحدا
اعتقده في جهتين فتوهمه اثنين لما جرى من اختلاف جهتي انساني العينين في
المقابلة وحملوا رؤية الانسان نفسه اذا نظر في المرآة الصقيلة على ان الاشعة
اذا انبعثت واتصلت بالمرآة فلم تجد فيها تصرفا فبقوة اندفاعها انعكست
فاتصلت بوجه المرئي وبما اتصلت به بعده فلهذا يرى نفسه وهذا باطل واقل
ما يلزم منه ان الانسان اذا ابصر مرآه على البعد فانه يبصرها ولا يرى نفسه
عند ذلك فلولا ان الرؤية على اصلهم تتشبث بالمرآة ما ابصرها وهذا يبطل قولهم
بان الصقيل لا تتشبث به الاشعة ولو كان ذلك ما ادركت المرآة على البعد من غير
انعكاس واذا نظر الناظر في المرآة الصقيلة ثم ادرك نفسه فاذا حرك يمنه تحرك
الشمال يدرك في نفس المرآة وهذا هو الدليل على ان الله يخلق له ادراكا لنفسه

٢٩

ولا مقابلة له لنفسه فان الشيء لا يقابل نفسه وهذا يبطل عليهم معنى المقابلة
في حكم الادراك ثم نقول لهم اذا ابصر المراة الصقيلة فان المدرك يدركها
وما خلفها وما حواليها فما الذي ينعكس من الاشعة :. فان قالوا ينعكس من
الاشعة ما قابل المراة ولم يتشبث به :. قيل لهم فلا تجعلوا التشبث اصلا لكون
المدرك مدركا فان المراة قد ادركها المدرك ولم تتشبث رؤيته بها على اصولكم
اذ لو تشبثت بها لما انعكست الى الرائي ثم كيف انفصلت الاشعة فذهب
بعضها خلف المراة وانعكس بعضها الى الرائي وتجاوزه الى ما خلفه وهذا
يوذن بتقطع الشعاع وانحرافه الى جهات شتى وقد يرى الرائي نفسه فيرى
وجهه وقفاه في مرة واحدة وذلك بان يجعل امامه مراة كبيرة وخلفه اخرى
مثلها ثم ينظر في الشيء امامه من غير ان يحول بينه بين المراتين ويكون ذلك في
نور الشمس فيبصر المراة التي امامه ويبصر فيها نفسه ويبصر المراة الثانية
ويبصر في الثانية قفاه الذي يتصور له فيها فيكون قد خلق الله له ادراكات
يدرك بها المراتين ووجهه وقفاه في مرة واحدة فهذا كله دليل على ان المقابلة
لا تشترط في الادراك ومن الزم نفسه اعتقاد المقابلة عند الرؤية للمرئي
جره ذلك الى انكار رؤية الله تعلى خلقه والى انكار رؤية المومنين ربهم في الدار
الاخرة من حيث لا يجوز عليه المقابلة وللمعتزلة في ذلك خبط سنذكره بعد
هذا ان شا الله تعلى وكل ما ذكرناه احد اركان الادلة ومقدمات جواز رؤية
الله تعلى ولا يستقيم ذلك لمن سلك ما ذكرناه من اتصال الاشعة بالمرئي وامتناعها
على البعيد المفرط البعد والقريب المفرط القرب كالاجفان اذ لا تنبعث الاشعة
من اجل القرب كما تتبدد لاجل البعد المفرط وبالله التوفيق **فان قيل**
الى ماذا تردون ذلك في النفي والاثبات حتى يصح ادراك مدرك ومنع ادراكه **قلنا**
قد اثبتنا بقضية العقل بالسبر والتقسيم ان المدرك انما هو مدرك بادراك
يقوم به ثم الادراكات من قبيل المتعلقات ويتعلق كل ادراك بمتعلقه من صفة
نفسه لا يتعلق بغيره وهذا حكم الصفات الحادثة في تعلقها وقد بينا ما يتعلق
بنفسه من صفات الحوادث وما لا يتعلق بنفسه في فصل من فصول مقدمات هذا

المجموع واذا كان ذلك فان لله عوايد اجراها في خلقه نفيا واثباتا ومن انكر
ارتباط المعتادات في صنع الله تعلى فان ذلك يجره الى انكار خوارقها ويجر
سياق ذلك الى انكار معجزات الانبيا عليهم السلم وما انكر خرق العوايد الا
الملحده اهل الكفر حيث جعلوا كل شي يتبع طبعا وتولدا واجبا وحملوا خارق
العادة على سحر او خاصية الى غير ذلك من افترايهم على الله ورسله ولم يمكن المعتزله
حمل المعجزه على السحر فانهم تشرعوا بالنظر والاستدلال لغلبهم ذلك الى ان
ما ظهر على ايدي الانبيا عليهم السلم ليس من قبيل السحر وانما هو من افعال الله
سبحانه وقد انكر اكثر الغلاة صنعه السحر ولم يقولوا بشي منه وردوه الى حيل ومدكات
واقر بالسحر بعض الفلسفه وجعلوه انفعالا للكواكب وتاثيرا لها وسياتي الرد
على من انكر السحر وبابه ان شا الله تعلى واذا لم يكن بد من ارتباط العوايد وقوعا
لا وجوبا فانها تكون ارتباط موجود حادث عند موجود وتكون ارتباط معدوم عند
معدوم وتكون ارتباط موجود بمعدوم وتكون ارتباط معدوم بموجود فاما ارتباط
موجود بموجود في حكم الاعتياد فمثاله ارتباط الشبع بالاكل والري بالشرب والسكر
بشرب الخمر الى غير ذلك من هذا القبيل واما ارتباط معدوم بمعدوم فمثاله ارتباط
عدم الشبع بعدم الاكل وارتباط عدم الاحراق بعدم القرب من النار واما ارتباط
موجود بمعدوم فمثاله ارتباط عدم الرؤية مع وجود الحايل بين الراي والمري وبالعكس
وقد جعل الله في حكم ادراك الرؤيه ثماني عوايد فمنها كون الرؤية في عين بدلا من
غيره من اجزاء البدن واما كينه وقد بينا انه لا شرط للادراك في وجوده الا محله
وحياة قايمة بمحله فحسب ومن عوايد الله في حق الادراك بالعين بنية مخصوصة
الشكل بطبقات والوان على هيئته اذ قد بينا ان ذلك لا يتصور اشتراطه في حق
الادراك اذ لا يؤثر جوهر في صفة جوهر ولا في ذاته ومن ذلك المقابلة وقد تبين
ان ذلك ليس شرطا معقولا فيها وانما هو من جريان العادة في حكم الله سبحانه فان
المقابلة تكون جهة من الجهات والادراك عرض لا يتصح منه المواجهة فلا يكون مواجهة
غيره شرطا فيه وان كان محلا له ومن عوايده ان يكون المري جوهرا ولونا او كونا
او شكلا على خلاف بين المحققين في بعض ذلك سنذكره ان شا الله تعلى ومن

عوايده ان يكون متوسطا لا غاية في القرب ولا في البعد الا ان يكون مستنيرا او
ظلمة فانه اذا كان مستنيرا رئ على بعده واذا كان ظلمة رئ على غاية القرب
فان من المبق اجفانه ابصر ظلمة اجفانه في داخلها واحس ظلمه في داخلها حتى ان
الاعما يفرق بين الظلمة وانقاد المصباح بما يجدث الله له من ادراك الظلمة
التي في داخل اجفانه وبما يخلق له من اشراق في داخل اجفانه ومن عوايد
الادراك بالبصر ان لا يكون المرئ خلف جدار ولا ثوب ولا جسم كثيف وليس ذلك
مانعا عقليا فانه اذا انخرقت العادة رئ ما خلف الحجب وان تكاثفت ومن
العوايد في ذلك ان يكون المرئ مؤتلفا ولا يكون جوهرا فردا وقد وافقت
المعتزلة على ذلك فقالوا اذا اتصل الشعاع بجسم انما يخص كل جوهر منه جزء
واحد من اجزاء الشعاع ولكن لا يجوز رؤيته الا بان يتصل بالتي تليه اجزاء
اخر من اجزاء الشعاع وهذا مما شرطوه وليس بشرط بل هو محض تحكم وما
جرت به العادة حكم الادراك انه اذا رئ جسم كثيف على بعد فلا ترا تفاصيله
كما ضربنا مثله في الراي يرى الجبل المنيف ولا يرى كل ما فيه من تفاصيل الوان
احجاره ونوار اشجاره وقد اعتضد الرد على اهل الاشعة بهذه المسلة بانه اذا
اتصل الشعاع بالجبل فقد اتصل بجميع تفاصيله فما بالها لم يرها الراي عند
اتصال الاشعة بها وكل ذلك مما جرت به عادة الله واليه الاشارة بقوله تعلى سنه
الله التي قد خلت في عباده مثل قوله تعلى فلم يك ينفعهم ايمانهم لما راوا باسنا سنه
الله التي قد خلت في عباده اي ان عادة الله سبحانه قد مضت في عباده ان الكافر
اذا بلغه كفره الى معاينة العذاب على الكفر لم ينفعه ايمانه واستثنى الله تعلى قوم
يونس بقوله فلولا كانت قرية امنت فنفعها ايمانها ولولا هنا نافية فانها تكون
تحضيضا وتكون مانعة لفعل لاجل غيره وتكون نافية مثل قوله تعلى فلولا كان
من القرون من قبلكم اولوا بقيه ينهون عن الفساد في الارض الا قليلا ممن انجينا
منهم ومعناه وما كان من القرون من قبلكم اولوا بقية ينهون عن الفساد في الارض
الا قليلا ومعنى واستثنينا قليلا ممن انجينا منهم وقيل انهم قوم يونس ويحتمل
غيرهم من معلومات الله سبحانه وتعلى ثم قال في الاية المتقدمة الا قوم يونس

لما امنوا كشفنا عنهم عذاب الخزي الاية فمعنى السنه التي اخبر الله سبحانه
انها خلت في عباده فان ذلك لا يرجح معناه الى السنه التي وقع التعبد بها فان
ذلك انما يقع في باب الكسب وهذه الايات انما ترد في مواطن الاهلاك والقهر
ومن ذلك قد خلت من قبلكم سنن فسيروا في الارض فانظروا كيف كان
عاقبة المكذبين اي فجرت عوايد الله في اهلاك الكفرة العندة من خليقته
ثم حض على الاعتبار بذلك بقوله فسيروا في الارض اي فتظهر اثار الهلاك من
تهدم بلادهم واخلاء منازلهم وتعطيل معاهدهم فتلك بيوتهم خاوية بما ظلموا
فتلك مساكنهم لم تسكن من بعدهم الا قليلا وكنا نحن الوارثين ولله سبحانه
اربعة احكام في عباده جاريه فمنها حكم اقداره الجاريه على وفق اختياره ومنها
احكام التكليف من اجراء الاحكام الشرعية على الافعال المخصوصة والاشخاص
المخصوصة ومنها احكام الله الجارية في العادات المستمره ولا مطمع في انخراقها
الا لستة اشياء اما للملايكة او للشيطانيه او للساحريه او للنبوءه او للولاية
او من زمان الموت الى ما بعد ذلك من امور الاخره .: وقال اهل الاشارة ان فيها
حكمين لله تعلى حكم بهدى وحكم بضلالة فحكم الهدى فيها ان يتبين بها صدق
الانبياء عليهم السلم عند توفر شروط المعجزه الظاهره على ايديهم عليهم السلم
وحكم الاضلال فيها ان يعتقد الجاهل ان بعض الاشيا يفعل في البعض فيكون
قد اشرك بالله وهو لا يشعر وبعضهم يفضل بعضا في درجات الشرك في هذه
المسلة كما قد ذكرنا ذلك في باب تقاسيم الاحكام الشرعية والعقلية والعاديه في
مقدمات هذا الكتاب حيث ذكرنا قوله عليه السلم مخبرا عن ربه حيث يقول اصبح
من عبادي مومن وكافر الحديث فاذا انكر منكر ربط العوايد فقد انكر انخراقها
وذلك يخرجه عن الايمان بالرسل عليهم السلم والمعتزله يومنون بظهور
المعجزات وان عاقتهم عن الاستدلال بها على صدق المتحدين بها عوايق من مذاهبهم
الفاسدة مثل انكار الكلام النفسي ومثل اضافه الفعل الى العبد في اكثر الافعا
وقد تكون المعجزه من قبيل مقدورات البشر وسنذكر ذلك كله في باب اثبات
المعجزات وتمييزها عن السحر والكرامات ان شا الله عز وجل فنقول لهم انكاركم

ان يكون كل ما ذكرتموه في حق الادراك مما ارتبط بما معتادا ولو شا الله
لخرق العادة فيرى كل ما منعتم رؤيته من القريب والبعيد المفرطين في القرب
والبعد ومما خلف الحجب الكثيفة الى غير ذلك مما منعتموه فاما ان تمنعوا
من ذلك عقلا او تمنعوه شرعا او تمنعوه عادة فان ادعيتم امتناعه عقلا
فالعقل بالتمسك به له مرتبتان احداهما الضرورة والرتبة الثانية الاستد
وشاهدها الضرورة ايضا فان كل نظر لا يوصل الى القطع بالضرورة بصحته
فالريب اسرع اليه من العلم الحق وهم ان ادعوا في ذلك ضرورة كانوا متصفين
بالمباهتة وكيف يسوغ لهم شي مع مخالفة العقلاء الذين قد اربوا على اعداد
التواتر وهم لا يحصون كثرة ثم المقابلة بضد ما ادعوه لا يسلمون منها واذا قوبلوا
بذلك لم يدفعوه الا بما تندفع به دعواهم حتى يرجعوا الى الحق ويحطوا عن دعوى
الضرورة وان تمسكوا في عضد ما ادعوه بدليل يثمره نظر صحيح في العلم بكونه
دليلا طالبناهم بذلك حتى يوردوه او ينقطعوا فيسقط احتجاجهم به وان ادعوا
في ذلك دليلا شرعيا فسبيلهم الشرع مستنده كلام الله سبحانه والاخبار الواردة
عن رسوله عليه السلم وهي تنقسم الى اخبار احاد واخبار تواتر فاما اخبار الاحاد
فلا توجب علما فلا نتمسك بها في القطعيات ومع انها لا توجب علما فهي متعدية في حق
مسئلتكم هذه واما اخبار التواتر الواردة عن الشارع عليه السلم فلا سبيل لكم الى
ادعاء شي منها في ما ادعيتم منعه وان استندتم ما ادعيتموه نفيا واثباتا الى استمرار
العادة فاذا كان كذلك يجوز والخراقها حتى يرى البعيد المفرط البعد والقريب
المفرط القرب وما وراء الحجب ويرى الروايح والطعوم وساير الاعراض وهذا مما
لا يقولون به لانهم اسندوا ما ادعوه في ذلك الى انبعاث اشعة من العين وجعلوا
انبعاثها واجبا مع سلامة بنية العين وجعلوا ما اتصلت به واجب الروية لا محالة
فلا يستقيم لهم التمسك بالاعتياد فيما ادعوا وجوبه ولو ادعوا ذلك وسلم لهم دعواهم
لم يتركوا ما ادعوه فما من رابط ادعوا وجوبه الا وهو قد انتقض عليهم فاما البعد
المفرط فمنتقض بالكوكب كما ذكرناه واما القرب المفرط فمنتقض بالظلمة المدركة
في داخل الاجفان كما اشرنا اليه واما رؤية ما خلف الحجب فمنتقض بداخل الزجاجه

لا

هم

كما تقدم بيانه فانها لا انصداع فيها حتى يتخلص الى داخلها اجسام الشعاع
واما ما شرطوه من المقابلة فمنتقض برؤية الناظر في المرآة نفسه وهي لا
تقابله وقد يرى لون الهواء مع المنع من رؤية جسوم الهواء وهذا غير بعيد
وقد ذكر الاستاذ ابو اسحق رحمه الله ان الهوى ترى الوانه ولا يرى هو في نفسه
وان الماء يرى ولا ترى الوانه واذا رئيت الوان الهواء استدل بذلك على وجود
اجرامه واجسامه اذ يستحيل حلول لون لا في محل وقد استدل القاضي رحمه
الله على وجود اجسام الهواء باصواته عند القرع بان يضرب على الهواء بقضيب
فيسمع لذلك الضرب صوت كساير الاجسام عند قرعها وقال ابو الحسن الاشعري
يستدل على ثبوت اجسام الهواء بتحركه وسكونه وساير اكوانه فانه اذا تحرك فهو
الريح واذا سكن سمي هواء واذا رق تحركه سمي نسيما وكذلك اختلفوا في لون الماء
فذهب بعضهم الى انه اسود واعتبره بكثرته في غدره فانه يظهر فيه السواد وقال
ابو حامد رحمه الله ان الله تعلى يعيد لونه الى لون ما حل فيه فاذا حل في انا ابيض
اعاد الله لونه بياضا واذا حل في انا احمر اعاد الله تعلى لونه حمرة الى غير ذلك
من ساير الالوان . وقال القاضي رحمه الله ان الما ابيض واستدل به في جموده
وانه اذا جمد ظهر فيه البياض وهذا ليس بقاطع فان الله تعلى قد اجرى العوايد
بان اشياء تكون في ذوبانها على لون واذا جمدت تبدل لونها وذلك كالشمع المذاب
فانه اصفر ثم اذا جمد صار ابيض ولعل الما هذا حكمه في مجرى العادة فلا يكون
ابيضاضه عند الجمد دليلا على ان لونه البياض عند الانحلال فاذا عورضوا بما
يوافقون على انه من جريان العوايد لم يرجعوا الا الى استبعاد محض وهو اضعف
الخطابة فان مراتبها ما يوافق اللسان في تجاوز اهله وبعض الناس يفضل بعضهم
في ذلك في الخطابة باللغات السهلة المستعملة التي لا تعبير فيها ولا تطويل بل
تنم على المعنى المقصود ثم بعد ذلك تكون الخطابة بما يثبت به المعنى في العقل واعلاه
رتبة درجة العقل في ضرورته فمن امكنه ان يسند ما يريد بيانه الى الضرورة كان
احصر واقل معاندة من الخصم مع قصد الانصاف وان لم يمكن ان يوصل خصمه الى ما
يريد بيانه بالضرورة زاد استدلالا يقرب من الضرورة بدرجة او درجتين وما وجد

الى القرب من الضرورة سبيلا فلا يورد ما بعد عنها واذا فقد ما يقرب من
الضرورة اشتغل بالسبر والتقسيم على احسن نظام في ذلك وهذا
هو الذي يعسر على المتكلمين ايراده ويصعب على اكثر المخاطبين تحصيله
لان من شرطه ان يضبط كل ركن ليبني عليه ما بعده فان غفل عن شيء من
الاركان لم يتصور منه البناء عليه واختل الاستدلال وللخصم اذا عسر عليه
الفهم مراوغات احدها ان يرجع الى اللفظ في احتمال مجازه وحقيقته فيشتغل
بالبحث عن ذلك دون الاشتغال بالمعنى المقصود واما ان يخرج من مخاطبه
من معقول الى مشروع او من مشروع الى معقول وهذا عين الانتقال عن
المسئلة التي نتكلم فيها وهو يوجب قطع الكلام عن صاحبه حتى يعود الى ما
كان الكلام فيه اولا ومنها التشنيع وهو ان يقول فالناس اذا كفار
او فلم تعلم الصحابة هذا الذي تعلمه انت. ومن ذلك الاستبعاد وهو
اضعف الخطابة في مجاورة الخصم وهو ان يقول كيف يكون هذا واني يكون
هذا من غير زيادة وليس للمعتزلة اذا الزموا ان يروا البعيد وما خلف
الحجب الا هذا الاستبعاد فيقولون كيف يرى ما خلف الحجب فانهم يرجعون
الى ضمايرهم فلا يتخيل لهم كيفية ذلك حتى يظن احدهم ان الميت اذا ابصر
الملك عند قبض روحه ان السقف ينفتح له ليراه هذا من انكر وجود
الملايكة منهم واذا سمع حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم اذ قال اريت
الجنة في عرض هذا الحائط توهم ان الحائط الذي امامه انفلق وتفرقت اجزاوه
حتى ابصر ولو كان كذلك لابصره الناس الذين كانوا معه على مذهب اهل
الاعتزال فانهم ذووا ابصار سليمة البنية ويجب انبعاث اشعة من هذا سبيله
فما لهم مرجع في مثل هذه الاحاديث الواردة التي تخالف ما ذهبوا اليه الا
التكذيب لرواتها وهم الاثبات الذين انهوا الينا احكام شريعتنا عن رسول
الله صلى الله عليه وسلم او يتاولون الخبر تاويلا يخرجه عن ظاهره مثل ان
يقولوا اعلمت بالجنة وانا في مقابلة هذا الحائط ولا فائدة على هذا في ذكر
الحائط فانه عليه السلم كان عالما بالجنة قبل كونه في ذلك الموضع في ذلك

الوقف سيما وهم قد انكروا خلق الجنة والنار الا في يوم القيامة وسنرد عليهم في ذلك ونبين انهما مخلوقتان معدتان للتنعيم والتعذيب فلا يتصور منهم ان يفهموا معنى قوله عليه السلم اريت الجنة في عرض هذا الحايط من وجهين احدهما ان الجنة اذ ذاك والان منعدمة وانما توجد يوم القيامة عندهم فيس الحاجة اليها والرؤية لا يدرك بها الا الموجود فلا يصح على قواعدهم الفاسدة ان تدرك الجنة اليوم والوجه الثاني في امتناع تصديق هذا الحديث عليهم هو انهم شرطوا اتصال الشعاع بالمرئي والحايط حايل للشعاع بينه وبين المرئي فلا يصح تصديقهم لهذا الحديث وامثاله اوليك الذين طبع الله على قلوبهم واتبعوا اهواهم :. فان قالوا قد ورد في الحديث عن رسول الله عليه السلم انه قال رايت عمرو بن لحي يجر قصبه في النار واطلعت على النار فرايت اكثر اهلها النساء الى غير ذلك من الاحاديث الواردة عنه عليه السلم في مثل هذا وقد انعقد الاجماع منا ومنكم على ان الجنة والنار لا يدخلها احد للتنعيم والتعذيب الا بعد تصرم عمر الدنيا والفراغ من اهوال يوم القيامة وبعد صحة العرض على الله سبحانه فعلى ما تحملون هذه الاحاديث يتجه لنا ان نحمل قوله اريت الجنة في عرض هذا الحايط :. قلنا اما قوله عليه السلام رايت عمرو بن لحي يجر قصبه في النار فيحمل على وجهين كلاهما جايز عندنا وممتنع عندكم احدهما ان يكون ذلك من الرؤية على التحقيق بالبصر فيكون الباري تعلى قد خلق لرسوله عليه السلم رؤية ادرك بها عمرو بن لحي يجر قصبه في النار ويكون المراد بالنار في هذا الحديث غير النار التي يحشر اليها الكفار يوم القيامة مثل قوله تعلى انما ياكلون في بطونهم نارا ومثل قوله تعلى قتل اصحاب الاخدود النار ذات الوقود والمعنى بها النار التي كانت تعبد من دون الله وكانوا يفتنون المومنين على الكفر ويطرحونهم فيها وعلى ذلك يحمل عذاب الكفار في مدة البرزخ بنار ليست جهنم وهذا التاويل ممتنع على ساير المعتزلة مع مصيرهم الى ان ما وراء الحجب لا يدرك :. والثاني من التاويل في هذا الحديث ان رسول الله صلى الله عليه وسلم خلق الله له علما بان عمرو بن لحي يجر قصبه في النار في وقته ذلك

وتكون النار في هذا الحديث هي التي يحشر الناس اليها يوم القيامة ثم يكون معنى
الحديث ان الله سبحانه وتعلى اخرج له غصنا من النار يجر قصبه فيه او يكون
ذلك مما يؤول اليه امره في الاخرة وقال عليه السلم فانه اول من سيب السايبة
ووصل الواصلة وبحر البحيرة وحمى الحامي وقد اختلف اهل العلم في تاويل
هذا الحديث وهو مبني على ان اهل الجاهلية مكلفون ام غير مكلفين فذهبت
طايفة من اهل العلم الى انهم غير مطالبين بشيء مما كانوا ياتون ويذرون
ومن اعلى هولاء منزلة القاضي ابو بكر الباقلاني رضي الله عنه ورحمه واحتجوا
في ذلك بايتين من كتاب الله سبحانه :. احداهما قوله سبحانه وتعلى وما كنا
معذبين حتى نبعث رسولا :. والثانية قوله تعلى لرسوله لتنذر قوما ما انذر
اباوهم وهذه الاية محتملة في موردها ان يكون ما انذر اباوهم بمعنى الذي
انذر اباوهم ويحتمل ان يكون ما نافية ويكون معناه لتنذر قوما الذي انذر
اباوهم فلا يكون مع هذا الاحتمال في الاية دليل على سقوط التكليف والمطالبة
عنهم :. واعتضدوا فيما ذهبوا اليه بقوله تعلى لتنذر قوما ما اتاهم من نذير
من قبلك وهذه الاية رفعت الاشكال فان ما اذا كانت نافية ودخل عليها من
التي هي للتبعيض تحقق النفي من غير ريب :. قالوا وبعث رسول الله صلى الله
عليه وسلم لقريش فثبت ان العرب كانوا قبله غير مخاطبين بشرع ولا مطلوبين
بنهي وامر فاعترض على هولاء بقضية العموم في بعثه عليه السلم فان الله
تعلى بعثه لينذر جميع اهل الارض عربها وعجمها ولا خلاف في ان بني اسرايل
كانوا مكلفين بكتابهم مخاطبين بشرايعهم فبطل احتجاجهم بالاية وان خصصوها
بالعرب فنقول لهم ان الله قد ارسل اسماعيل عليه السلم الى جرهم وقحطان
وهم من العرب قال الله تعلى واذكر في الكتاب اسماعيل انه كان صادق الوعد وكان
رسولا نبيا فان تمسكوا بقوله تعلى وانذر عشيرتك الاقربين وعشيرته بنو
هاشم بن عبد مناف قيل لهم يقضي على هذا قوله تعلى وما ارسلناك الا
كافة للناس بشيرا ونذيرا ويكون معنى الاية ان يبتدي بالنذارة بعشيرته
الاقربين ولذلك انتدب رسول الله صلى الله عليه وسلم لما امر به فجمع اعمامه

وعشيرته وانذرهم ودعاهم الى دين الله والى ما بعث به من دين الحق وذهبت طايفة الى ان العرب من حرم منهم او حلل برايه وجعل سايبة ووصيلة وبحيرة وحاما فان الله يوله ما تولى ويعذبه على تحكمه وافتياته برايه ومن لم يتحكم منهم فلا شي عليه والى هذا الغرض مال الاستاذ ابو بكر بن فورك رحمه الله

وذهبت طايفة الى ان من تحكم وحرم وحلل ونصب الالهة مع من عبدها كفار بالله سبحانه يخلدون في النار لقوله تعلى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم انتم لها واردون الى قوله وكل فيها خالدون ولقوله تعلى سيجزيهم بما كانوا يفترون سيجزيهم وصفهم انه حكيم عليم واما من لم يعظم طاغوتا ولا حرم شيا ولا حلل بل بقي منتظرا شرعا وهداية فلا شي عليه عند هولاء وقالت طايفة من لم يعرف ما يجب ويجوز ويستحيل في حق الله تعلى منهم فقد اشرك وما كان من فروع الشريعة فانهم كانوا لا يطلبون بمقتضاها ولا يكلفون بالاتيان بها لعدم بيان احكامها وافترق اصحاب هذه المقالة على فرقتين فمنهم من اوجب عليهم ذلك بمجرد العقل من غير رسالة وهم المعتزلة من حيث قالوا ان العلم بالله والشكر لله والنظر في مخلوقات الله والصدق في الحديث والانصاف وترك الظلم فرض بمجرد العقول ولا يحتاج في ذلك الى رسالة رسول ببينة واضطربت اراوهم في الفروع واحكامها قبل ورود الشرع فقالت طايفة كانت كلها على حكم التحريم وقالوا ما من شي منها الا ويمكن ان يكون تركا لواجب حسن من صفة نفسه وذهب آخرون الى حملها على الوجوب وقالوا كل فعل يمكن ان يقدر عليه العبد لا يخلو في نفسه اما ان يكون طاعة فيجب حتى يدل الدليل على الندبية فيه واما ان يكون تركا لحرام وذهبت فرقة الى ان الافعال قبل ورود الشريعة كانت على الاباحة وهذه كلها تخليطات في هذا الباب والحق ان الحكم انما يستفاد من قول الله تعلى وتوابعه من الحديث والسنة واجماع الامة فاما من ذهب منهم الى حمل الافعال كلها على التحريم فيلزمون الاضداد التي لا تجتمع فيقال كيف يجب ما لا يتصور وقوعه من غير تبيين اوقاتها والتكليف بما لا طاقة للعبد عليه ممتنع منا ومنهم غير ان امتناعه عند المعتزلة عقلا وامتناع تكليف ما لا يطاق عند اهل السنة

اجماعا ولو كلف الله عباده به لكان علامة على العقاب • واما القايلون بالوجوب
في كل عمل من الاعمال قبل ورود الشرع فيلزمون ان يكلف العبد بما لا طاقة له
به كاصحاب الحظر والتحريم بان يقال اذا وجب القيام والقعود وفي امتثال
الواحد ترك للاخر ويقال لهم التحكم في ابدانكم وانتم ملك لله من غير اذنه
حرام وانتم تقضون بذلك في قضيات العقول فتحكمون بتحريم التصرف في ملك
الغير بغير اذنه فكيف يقدم العبد على فعل هو تصرف في ملك الله تعالى قبل ان
ياذن الله تعالى فيه • واما اصحاب الاباحة فان عنوا بها ان الافعال يستوي
فعلها وتركها لعدم الامر والنهي فذلك هو الحق في هذا الباب وان ارادوا ان
الاباحة حكم من الله بواسطة العقول فلا سبيل اليه لان الاشيا عندنا لا احكام
لها الا بعد ان ينصب ادلة على ثبوت الاحكام وعندهم ان الاشيا لا تخرج عن
كونها حسنة او قبيحة والحسن والقبح صفتان في الحسن والقبيح فكيف يكون
مباحا قبل الشريعة ما هو قبيح او حسن من صفة نفسه وصفات النفس لا تتبدل
وذهبت طايفة في امر الجاهلية من اهل السنة وهم الذين ذكرناهم في موافقة
المعتزلة في ايجاب معرفة الله تعالى على الجاهلية وخالفوهم في الطريق الذي
يجب ذلك عليهم • فقالت المعتزلة يجب ذلك عقلا كما ذكرناه عنهم • وقالت
هذه الطايفة من اهل السنة يجب عليهم معرفة الله سبحانه باول شريعة
انزلت وهي شريعة ادم عليه السلم فاما الاحكام الفروعية فلا ريب في تبدلها
في الشرايع واما الاصول فان الله تعالى جعلها شرعة واحدة لقوله تعالى شرع
لكم من الدين ما وصى به نوحا والذي اوحينا اليك وما وصينا به ابرهيم وموسى
وعيسى ان اقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه والمراد بالاية الامر بالتوحيد ومعرفة
ما يجب لله تعالى ويستحيل عليه ويجوز من احكامه سبحانه قالوا وشريعة
ادم كانت غير مخصصة بقوم دون قوم فهي لازمة لاهل الارض باجمعهم وما نسخ
من اصول شريعته اصل اذ لا يتصور النسخ في اصل كالوحدانية وما جرى مجراها
مما يعلم بادلة العقول فعلى هذا تناسخت الاعصار والامر بذلك باق لم ينسخ
ولم يتبدل والى هذا القول مال اكثر اصحابنا وقادة العلماء من اهل السنة

فكفروا من عبد غير الله في كل زمان بهذا التاويل مخافة ان يكون التكليف
من قضيات العقول كما صارت اليه المعتزلة وقد انتهى القول في ابطال اتبعات
الاشعرية على مذهب اهل الاعتزال عقلا واعتبادا وشرعا والله الموفق
للصواب. **قال ابو المعالي رحمه الله** الادراكات خمسة احدها
البصر المتعلق بالمرئيات **و** الثاني السمع المتعلق بالاصوات **و** الثالث
الادراك المتعلق بالروايح **و** الرابع الادراك المتعلق بالطعام **و** الخامس
الادراك المتعلق بالحرارة والبرودة واللين والخشونة. والحاسة في اصطلاح
المحققين هي الجارحة التي تقوم ببعضها الادراك وقد يعبر بالشم والذوق واللمس
عن الادراكات تجوزا وهذه العبارة مشية عند المحصلين عن اتصالات بين
الحواس وبين اجسام تدرك او تدرك اعراض لها وليست الاتصالات ادراكات
ولا شرايط فيها وان استمرت العادة بها **و** الدليل عليه انك تقول شممت الشيء
فلم ادرك ريحه وذقته فلم اجد طعمه ولمسته فلم اجد حرارته وذلك يحقق
انه ليس المراد بها في الاطلاق انفس الادراكات وعد ايمتنا رضي الله عنهم من
الادراكات وجدان الحي من نفسه الالام واللذات وساير الصفات المشروطة بالحياة
ولا سبيل الى القول بان وجدان هذه الصفات هو العلم بها فان الانسان قد
يضطر الى العلم بتالم غيره ويجد من نفسه الالم المختص به ويفرق ببديهة
العقل بين وجدانه الالم من نفسه وبين علمه بتالم غيره **قوله رحمه الله**
الادراكات خمسة واخر ادراك الالام واللذات ثم تداركه بعد ذلك وقد اختلف
اهل النظر في عدد الادراكات شاهدا فذهب بعضهم الى انها ستة ادراكات هي
المرئيات والمسموعات والروايح والطعوم والحرارة والبرودة وهو ادراك
اللمس وادراك الالام واللذات **و** ذهبت طايفة منهم الى انها خمسة ولم يعدوا من
ذلك ادراك الالام واللذات وصرفوا ما عده الاخرون من ذلك من جملة الادراكات
الى العلم بالالم واللذة فقالوا انما هو الالام بتالم بها محلها وعلم بعلمها به العاقل
من نفسه وغيره وهذه المسلة هينة في الظاهر عسيرة الماخذ في الباطن
تتلاعب في محك النظر ولا تنضبط الا بعد تطويل ولكن الغرض منها يدور على ثلثة

اشيا منها ان الالم اذا قام بمحل وجب كونه متالما كسائر الصفات القايمة بمحالها
على القول بالتعليل ثم الادراكات كلها تتنوع في ارتباطها بالمتعلقات وفي اجرا
الاحكام فاما ادراك البصر فانه متعلق بالمرئيات الخارجة عن محله والكاينة
في محله ويتعلق بمحله وهو العين عند النظر في المراة الصقيلة كما تقدم
ذكرنا لذلك فيما تقدم واما السمع فانه يتعلق بالاصوات من نفس محله ومن
غيره واما ادراك الشم فانه متعلق بروايح الغير وبروايح محله في بعض الاوقات
واما ادراك الطعوم فانه يتعلق بالطعوم القايمة بمحله وبغير محله على حكم
الملاصقة واما ادراك الحرارة فانه يتعلق بحرارة الغير ولا يتعلق بحرارة محله
اذ شرطه في المعتاد اللمس ولا يتصوران يلمس المحل نفسه ؛ واما ادراك الالم
واللذة فانه عند مثبتيه يتعلق بالم محله لا بالم غيره وذلك ما لا ننكره ولا نكير واذا
كان الامر كذلك كما وصفناه فاعلم ان تعلق كل ادراك على حسب ما ذكرناه انما
هو من ارتباط المعتاد والا فكل جنس من الادراكات لا يتعلق بما يتعلق به الا
لكونه موجودا ولا تعلق للادراكات الا بالوجود وهذا لم ينازع فيه الا البهشمية
فانهم صاروا الى ان الادراكات لا تتعلق الا بالاحوال ولهم موضع نورد فيه الرد
عليهم ان شا الله تعلى واذا كان الامر كذلك فما يدرك من الاجناس بانواع
الادراكات دون غيرها من سائر الاجناس فانما ذلك امر عادي ولا يحيل العقل
تعلق كل جنس من الادراكات بكل جنس من الموجودات وهذا نبين بعد هذا
ان شا الله عز وجل فاذا تبين ذلك وقدرنا وجود الالم ترتب على ثلث رتب رتبة
منها هي ان يقوم الالم بزيد فيتالم به ويقوم بعمرو علم بتالم زيد وعلمه بذلك اما
بقرينة حال تظهر في وجه زيد واما بمعرفة عمرو بحلول اسباب يتالم عندها في
عادة الله سبحانه وهذا كالضرب وغيره وقال اهل العلم انما طريقه القيا
على نفسه فاذا علم على القطع انه لو حل به من الاسباب ما حل بزيد لتالم ثم
ادرك وعلم حلول تلك الاسباب بزيد علم على الضرورة تالمه عند اسباب التالم
اذ الامر في اعتياد هامر تبطه لا تنخرق الا اربابها في اوقاتها كما ذكرناه قبل
هذا و المرتبة الثانية ان تقدر الالم قايما بزيد وعمرو مثلا فتالم البدن لا بتالم

بالالم الاهافام به الالم من اليدين على التحقيق ثم يجد الانسان تفرقة بين الالم
في يده وبين الالم القايم بيد غيره ولا ارتباط بين الجزء العاقل من بدنه وبين يده
اذا الصفه القايمة بمحل لا تحكم الا فيه .: فان قلنا ان تلك التفرقة ايلة الى
العلم بتالم اليد من نفسه وبدنه كان باطلا لان العلم بتالم غيره يصح منه كما
ذكرناه قبل هذا وان قيل اذا تالم العضو من البدن تالم القلب قلنا مع تسليم
ذلك ان القلب مع تالمه يعين من البدن العضو المتالم ويجد تفرقة بين تالمه
وتالم غيره والرتبة الثالثة هي ان نقدر الالم قايما بالمحل العاقل فاذا حل
فيه الالم كان عالما بتالمه كعلمه بتالم زيد من غير ان يداخله ريب في تالم زيد
عند الاسباب والقراين التي ذكرناها ثم بعد ذلك يتالم ويوجب له الالم كونه
متالما فمن انكر الادراك المتعلق بالالم قال لا مزيد على ان يتالم ويعلم انه متالم
ومن اثبت الادراك المتعلق بالالم واللذة قال اذا قام الالم بالجزء العاقل تالم
وعلم واحس ذلك من نفسه والدليل عندهم على ذلك هو ان النايم يتالم في
نومه ولا يعلم ولا يحس ويعلم ذلك على القطع بان النوم لا تضاد بينه وبين
الالام واللذات من حيث ان الالم واللذة جنس خارج عن قبول النوم واضداده
ولا يكون التضاد الا بين انواع الجنس الواحد الا ما كان من تضاد التناقض كما
ذكرناه وهو ان يضاد الشيء شرط شيء اخر فينا قضه كالموت يضاد العلم من حيث
هو ضد للحياة وهي شرط في العلم فيكون اجتماع الموت والعلم متناقضين لا
لان الموت نوع تحت جنس واحد من العلم بل من حيث هو ضد شرطه الذي هو
الحياة واذا فهم ذلك فليس بين النوم وجنس اللذات والالام تضاد لا من حيث
النوعية ولا من حيث احدهما ضد لشرط الاخر لان النوم انما يضاد العلم واضداده
ولا ضدية بين العلم واضداده وبين الالام واللذات فعلى هذا يصح تالم النايم ولا
يصح علمه من حيث ان النوم ضد للعلم شيء من الاشيا وقد اختلف اهل العلم
في النوم هل يضاد الادراكات ام لا فذهب ابو الحسن الاشعري الى ان النوم
يضاد جميع الادراكات وقال غيره من اهل النظر ان النوم لا يضاد الادراكات
والدليل عليه عنده هو ان الادراكات تصح مع العلم ومع اضداد العلم ولو

كان النوم يضاد الادراك لضاد الادراك اضداد النوم حتى لا يتصور على ذلك
ادراك قايم بمحل مع قيام العلم او الجهل وساير اضداد العلم به وذلك معلوم
خلافه على القطع فان الجاهل يدرك والعالم يدرك والغافل يدرك ما يغفل
عنه وان كان لا يعلمه في حين غفلته فاذا ذهبت الغفلة علم انه كان قد ادرك
المدرك في حين غفلته وهذه القضية مطرده فما من ضد الا وهو ضد لضده
وبجميع اضداد اضداده والقضية المعقولة تطرد ولا تنكسر فاذا كان الادراك
لا يناقض ولا يضاد العلم ولا جميع اضداده والنوم من اضداد العلم فلو ضاده
الادراك لضاد ساير اضداده من العلم والجهل وساير الاضداد وعلى هذا حمل
المحققون الرؤيا من النايم وانه يدرك الاشيا وهو نايم ثم هم على ضربين فمن نايم
يرى الشيء في حلمه فيكون كما راه حتى ان احدهم ليرى الشخص الذي لم يره قبل
ذلك في المنام فاذا انتبه ان يراه في الدنيا عرفه وقال هذا فلان الذي رايته في
منامي وهذه هي التي اشار رسول الله صلى الله عليه وسلم اليها بقوله الرؤيا
الصالحة من الرجل الصالح يراها او ترى له جزء من ستة واربعين جزءا من النبوه
وهذه التجزية بستة واربعين هو ان رسول الله عليه السلم كان يوحى اليه في
المنام ستة اشهر وكان بدؤ امره انه كان يرى الرؤيا فتكون مثل فلق الصبح
وكانت مدة الوحي اليه عليه السلم ثلاثا وعشرين سنه فتكون تجزية الستة
الاشهر التي كان يتحنث فيها بغار حراء وحينيذ انزل عليه الملك من مدة الوحي
جزا من ستة واربعين جزا من النبوه والله اعلم بما اراد رسوله عليه السلم من
ذلك ومن زعم ان النوم يضاد الادراك فقد غفل عن معنى الضدية وانها انما تكون
بين نوعين تحت جنس واحد فلا يضاد بياض حلاوة الى غير ذلك وقد تقدم من
البيان في ذلك ما فيه كفاية مغنية عن اعادته فليس النوم من انواع جنس الادراك
فيضاده ولا النوم ضد من اضداد شرط الادراك فينا قضه فان الادراك لا شرط
له الا المحل والحياه والنوم لا يضاد الحياة ولا المحل بل هما شرطان فيه فلا يتصور
وجه من وجوه التضاد بين النوم والادراكات ومن لم يسلك هذا المسلك تخبط
في معنى الرؤيا وقد تحزبوا في امرها على احزاب واقوال شتى **فاما ابو اسحاق**

الاسفرايني رحمه الله فحمله هذا التوقف على ان نفى جنس النوم وقال انما هو
جملة الغفلات وهذا الذي ذهب اليه رحمه الله لا عاضد له ولا شاهد عليه
والدليل على خلافه ان الغفلة متعلقة وان النوم لا تعلق له فانك تقول غافل
وغفلة ومغفول عنه وتقول نوم ونايم ولو سلم له ذلك ما كان مستروح لمن يظن
ان النوم يضاد الادراك فانا نعلم على القطع ان الغافل مدرك والذي حمله
على ذلك هو ان قال ان الرؤيا التي يراها النايم في حلمه لا تخلو اما ان تكون من
قبيل الادراكات او من قبيل الاعتقادات فان كانت من قبيل الادراكات
فالنوم ضد لجميع الادراكات وان كانت الرؤيا من قبيل الاعتقادات فالنوم
يضاد جميع الاعتقادات فعلى هذا لا يبقى لنا الا ان النوم عبارة عن جميع
الغفلات وهذا يوذن بوجود غفلات لا نهاية لها يغفل بها النايم عن كل ما يمكن
ان يعلم وسلك ابو اسحاق رحمه الله مسلكا شذ فيه عن جميع الاصحاب فقال
الغفلات على ضروب شتى فمنها غفلة تتعلق بثلاثة وهو اقل تعلق الغفلة
وهو ان تتعلق بنفسها فيغفل الغافل عن وجود غفلته وتتعلق بحالها فيغفل
الغافل عن كونها غفلة وتتعلق بالمغفول الخارج الزايد عليها وعلى حالها ثم
قال وفي المقدور من هذه الغفلات ما لا نهاية لها على قضية اختلافها فمن
غفلة متعلقة بثلاثة متعلقات كما ذكرناه واخرى متعلقة باربعة وكذلك الى
ان تكون الغفلة الواحدة متعلقة بما لا نهاية له وكذلك سلك في قضيات
العلوم فمن علم يتعلق ايضا بثلاثة متعلقات وهو ان يتعلق بوجوده فيعلم وجوده
ويتعلق بحاله فيعلم به انه علم ويتعلق بالمعلوم الخارج كاينا ما كان لانه لا يتصور
في قضية العقل ان يعلم العالم ان له علما موجودا فيعلم وجوده ولا يعلمه علما
ولا يصح ان يعلم وجود علمه وكونه علما ولا يعلم معلوما زايدا عليه ومهما لم يجز
العلم بمعلوم والجهل به فالعلم المتعلق بهما واحد قال ابو اسحق وفي المقدور علم
يتعلق بعشرة واكثر واقل الى ان يتعلق علم واحد بما لا يتناهى من المعلومات
وذلك باطل لانا اذا قدرنا علما متعلقا بما لا يتناهى قدرنا الغفلة عن بعضها
واستحال ذلك لان ذلك يودي الى ان يكون ما لا يتناهى يقل ويكثر ويزيد وينقص

وما انتفت عنه النهاية يستحيل عليه الزيادة لانه لا اكثر مما لا نهاية له
وكذلك سلك ابو اسحاق رحمه الله في الاكوان هذا المسلك بعينه فقال ان الحركة
تقطع حيزا واحدا واخرى تقطع حيزين وثلاثة واكثر من ذلك في زمان واحد
قال رحمه الله ولهذا يتصور نزول الملك من سدرة المنتهى الى الارض
في اوحى ما يقدر وذلك مما لا يجوز وسنرد عليه ان شا الله عز وجل على ان الجوهر
اذا قدرناه متحركا بحيث يجوز ان يسكن فانه يحتاج الى حركة تنقله من حيزه
الذي يجوز ان يسكن فيه واذا مر جوهر على عشرة جواهر فلابد ان يسامت كل
واحد من العشرة ولا يسامته الا بكون يتصف به وما من كون يسامت به جوهرا
الا ويجوز ان يمكث عليه وتتوالى عليه اكوانه فلا يجوز على هذا ان يمر على عشرة
جواهر يسامتها ويحاذيها الا في عشرة ازمنة بعشرة اكوان يتصف بكل كون
زمانا واحدا وتتوالى عليه اكوان في الحيز الواحد وقال ابو بكر بن فورك رحمه الله ان
القلب اذا نام فانه لا يرى شيا وانما يكون نايما زمانا ومستيقظا زمانا فاذا
كان في مدة الازمان التي يكون فيها يقظانا راى ما اراه الله سبحانه وتعالى وتصحبه
مع رويته تلك اعتقادات تتعلق بالمرءى فمنها ما تكون على ما المرءى عليه متعلقة
ومنها ما تكون متعلقة بمعان تحتاج الى عبارة تعبرها وتفسرها على وجه معناها
وهي على قدر معبرها في العلم بذلك **و** ذهب مشايخ الصوفية الى ان الانسان
مهيا لقبول المعاني في الغيوب وعجايب الملكوت وان الانسان اذا صفا من كدورات
النفوس واحاديث الضماير اطلعه الله على اسرار من اسرار مخلوقاته وعجايب
مصنوعاته وهذا هو الذي يعبرون عنه بعلم المكاشفة واذا نام العبد وقد انقطعت
افكاره وركد سره فتطلع النفس اذ ذاك على عجايب في نومها غير ان النوم لما ضاد
العقل واذهبه بقيت النفس مطلعة على معان لا تعقلها لغلبة النوم عليها
فاذا استيقظ تحدث بضميره بمعاني ما راى في حلمه فيصيب في البعض ويخطئ في
البعض **و** ذهب بعضهم الى ان النايم لا يرى شيا في منامه وهذا مذهب جماهير
المعتزلة وبعض اهل السنة فانه لا ادراك عند المعتزلة الا في بنية العين كما تقدم
وصفنا لذلك فمنعوا على ذلك ان يرى القلب شيا او غير القلب الا ان تكون الروية

في العين ذات البنية المخصوصة ومن وافقهم من اصحابنا على ان النايم لا يرى انما
منعوا ذلك من ان النايم لا يمكن ان يرى شيا مصيرا منهم الى ان النوم يضاد الروية قالوا
وان كان يرى والقلب يقظان فليست بروية نايم وكان ذلك خرقا للعادة لان مجرى
العادة ان لا يرى الانسان الا بحاسة بصره ولا تنخرق العوايد الا لارباها وفي زمانها
فمنعوا الروية لاجل ذلك وذهبوا الى ان النايم اذا استيقظ اعتقد في يقظته انه راى
في منامه امرا كذا وكذا فتارة يصيب في اعتقاده وتارة يخطئ وجملة ما يرى الرايي
انما يكون من حديث في ضميره وقت يقظته او من القية الشيطان عند منامه او من الله
سبحانه وتعلى ليطلعه على ما شا من معاني ما كان او ما يكون والله اعلم باسرار غيبه
والقية الشيطان فتنة او تخويفا بان يرى فلانا في حلمه يقول له انت من اهل الجنة
او يقول له عن نفسه انه قد غفر الله لك وذلك من الشيطان عسى ان يقول في ضميره
انه من اهل الجنة عن نفسه او عن غيره او يقول في احد انه من اهل النار مثال ان يرى احدا
من الذين ماتوا بسلسلة في عنقه او يقول له انه من اهل النار فان اعتقد شيا من
ذلك كله تحكم على الله في غيبه والمومن وقاف عند كل ما اشتبه عليه وكذلك يريه
ما يخوفه به من غير ومن ذلك قوله تعلى انما النجوى من الشيطان ليحزن الذين امنوا
وليس بضارهم شيا الا باذن الله. او يرسل الله في اليقظة شيطانا يخوفه بغير
الله وهو قوله تعلى انما ذلكم الشيطان يخوف اولياءه فلا تخافوهم وخافون ان كنتم
مومنين وقال وعلى الله فليتوكل المومنون. وهذه اقوال مختلطة والصحيح ان النوم
لا يضاد الادراك وقد ذكرنا وجود التضاد ولم يتصور وجه منها يضاد منه النوم الادراك
لانه ليس احدهما نوعا من جنس الاخر ولا احدهما ضد الشرط الثاني وهذه وجوه
التضاد ولا التزاق يقول من يستبعد مثل هذا الا ان يبدئ وجها ينقض والتضاد
على ضربين ضرب تكون الضدية فيه من غير تعلق وهذه كالالوان وجميع صفات الجماد
وضرب منه يكون بالتعلق وذلك كالعلم وجميع صفات الحي ما عدا الحياة والنوم والغشية
فلا ضد للادراك الا المانع وقد اجرى الله تعلى عادته بخلق الموانع المضادة للادراكات
عند النوم ولذلك اذا اصيح النايم سمع بسمع يخلقه الله له فيسمع الصوت اذ ذاك ثم
ولنرجع الى غرض المسلة وهو ان الالم اذا قام بزيد فليس لعمرو منه الا العلم به والحكم

عنه ثم اذا قام بجزء من بدنه ألم كيده ورجله او عضو من اعضاء بدنه فان الجزء
العاقل يعلمه كما يعلم تألم غيره ولا يتألم الا العضو الذي قام به الالم اللهم الا ان
يحدث الله تعلى تألما في القلب فيكون ذلك ألما اخر ويكون سببه تألم اليد من البدن
او غير اليد فيتألم القلب بما قام به من الالم كما يتألم العضو بما قام به من الالم ايضا
ويجد القلب مع ذلك فرقا بين الم يده والم غيره كزيد او عمرو وهذا موضع النظر
في هذه المسلة واما اذا قام بالقلب الم فانه يعلمه كما يعلم الم غيره من اليد او خارج
عن بدنه ويتألم به كما تتألم اليد بما قام بها من الالم ولا رابط بين عضو من البدن مع
القلب فان صفة كل جزء تختص به قياما وحكما واتصافا فاما الفرق الذي يجد بين
الم يده والم غيره فذهبت طايفة الى جحد الفرق وهذا مكابرة في دفع الضروره لا
تخفى على احد فان الانسان اذا قام الالم بعضو من اعضايه الظاهرة او الباطنة جار
وصاح ولم يصبر ولا يجد ذلك عند تألم غيره وقد يحدث ألم في القلب من حيث الاشفاق
والحنان ويتفاضل الناس في ذلك على قدر الشفقة والحب كالذي يضرب ولده او اخوه
او قريبه وقد يحدث الله تعلى اللذة لزيد عند تألم عمرو وذلك كالعدو يتألم عدوه
فيلتذ هو وانما الذي يضجر منه المتألم فانه ينفرد به وحده وللفلاسفة في ذلك رجوع
الى التولد بواسطة ارتباط البدن بعضه ببعض وذلك يدفعه النظر الصحيح
في ان الالام اعراض قايمة بمحالها وليس لصفة حكم الا في محلها القايمة به والقول
بالتولد باطل اصلا على هذا الاصل العظيم ولا اكتراث بما يبطله الدليل العقلي
وذهبت طايفة الى ان اليد اذا تألمت احست الالم وعلم القلب المها وعلم انها
تحس بما قام بها من الالم وهذا ساقط من القول فان الالم اذا قام بزيد علم عمرو انه يتألم
وانه يحس بما قام به من الالم ومع هذا فالفرق عندهم باق ثابت لا ينكره من نفسه
وذهبت طايفه الى ان الالم اذا قام بزيد علمه عمرو وانه يتألم به زيد ولم يخلق له احسا
تألم زيد واذا قام الالم بعضو من بدن الانسان تألم ذلك العضو وعلم القلب ذلك
واحس بالمه بخلاف الم زيد فان احدا لا يحسه ويكون ذلك جاريا مجرى العوايد الجارية
باذن الله ولو شاء الله لاحس كل الم قام بجميع المتألمين وقالت هذه الطايفة
ان هذا هو الفرق الذي يجده العاقل من نفسه عند تألم يده مثلا وتألم غيره هـ

س

وذهبت طايفة من اهل النظر الى ان ذلك راجع لتوالي الاخبار واشتغال الخاطر
به فاذا وقعت الالام بالبدن كثيرا رجع خبر النفس الى تلك الالام حتى لا يخبر عن شي
آخر فضجره انما هو من كثرة تعاديه عما يجد من الالام حتى لا يخبر عن غيره قالوا الا
ترى ان الانسان اذا اشتغل سره بخوف او جزع او شوق او فرح فان الالام تحل به
ولا يبالي عنها وهو يحسها ولكن لما لم ينفصل عنها لم يضجر بها ولا بالى بها وكذلك اختلفوا
في ان الالام هل هي متعلقة ام لا فذهب ابو الحسن رحمه الله الى ان الالام ليست
متعلقة واذا كان كذلك لم يجتمع منها المثلان في محل واحد لان الجنس اذا لم يتعلق فلا
يجتمع منه اثنان في محل واحد وانما يجتمع من الجنس اثنان في محل واحد اذا كانا
متعلقين ويتعلق احدهما بغير ما تعلق به الاخر كالعلم بزيد والعلم بعمرو واما
ما لا يتعلق كالبياض والسواد فانهما لا يجتمعان وضديتهما ضدية صريحة وقد
ذكرنا ذلك في صدر هذا الكتاب عند ذكرنا منازل التضاد وانها اربعة اقسام التضاد
الصريح وتضاد التماثل وتضاد التعلق وتضاد التناقض وليس بين النوم والالام
تضاد من هذه المضادة التي ذكرناها وكذلك ليس بين الادراك وبين النوم
ضدية من هذه المضادات التي ذكرناها ولا ينبغي لمن يجعل تضادا بينهما الا محض
الاستبعاد بان يقول كيف يبصر النايم ام كيف يسمع النايم ويتوهم ان النوم يمنعه
من ان يسمع او يبصر وانما تمنعه الموانع المضادة للسمع والبصر عند نومه بعادة
اجراها الله سبحانه بان يخلق الموانع ما دام العبد نايما فيجمع الموانع مع النوم وما
صح اجتماعه مع الشي صح اجتماعه مع ضده وذهب الاستاذ ابو اسحاق رحمه
الله في طايفة من اهل العلم الى ان الالام متعلقة لكي يجتمع منها الام في محل واحد
اذا اختلفت متعلقاتها واصل اختلافهم في هذه المسلة لذات اهل الجنة وعذاب
اهل النار وانهما لا يزالا يتضاعفان على الدوام فكيف يتصور ذلك في قضيات
العقول والالام واللذات اذا لم يتعلقا لم يجتمعا وكيف يتزايد العذاب على هذا
فذهبت طايفة الى ان الكافر اذا دخل النار خلق له من الالام اعداد في اجزا وبقيت
اجزاء بغير الام فما تزال الالام تتزايد في اجزاء اكثر مما قبل ذلك فتكون الزيادة
هكنا دايمة فقيل لهولاء اذا كان الامر كما وصفتموه تقديرا فان اجزاء بدن الكافر

وتنعمر كلها بالآلام ولا مزية على ذلك وابين هو من قوله تعالى زدناهم عذابا فوق
العذاب و ذهبت طايفة اخرى الى المضاعفة في الزمان بان قالوا يخلق للكافر
في جميع اجزاء بدنه آلام الف زمان مثلا ثم يخفف عنه زمانا واحدا ثم يخلق له الآلام
الفي زمان ثم يفتر عنه زمانا واحدا ثم يخلق له الآلام عشرة آلاف زمان ثم يفتر
عنه زمانا واحدا قلنا يعارض هذا القول قوله تعالى لا يفتر عنهم و ذهبت
طايفة الى اختبار ضمايرهم وعقلاتهم فالوا فتارة يخلق لهم العلم والتفصيل عما
يحل بهم من الآلام وتارة يخلق لهم الغفلات عنها والعذاب ابدا واحد وتكون الزيادة
في الحضور والتحدث عما يجدونه و اذا ثبت ان الآلام متعلقة بقولهم لم يحتج الى هذه
التاويلات وصار الى ان العذاب الذي هو الآلام تتزايد كثرة وباختلاف متعلقاتها
تختلف في انفسها والمختلفات يجتمع منها في محل واحد الاف ولا تضاد وقد تبين
ذلك قبل هذا: فان قيل بماذا تتعلق الآلام حتى تختلف الآلام وتجتمع في المحل
الواحد منها الاف فالجواب ان متعلقات الآلام واللذات على نوعين منها وجود
ومنها عدم فالموجودات من ضروراتها ان تكون متناهية واما المعدومات فلا تتناهى
اذ المقدورات لا نهاية لها فيسلط على الكافر التقديرات في ضميره فكلما قدر شيئا
تالم بحلوله او بفوته وعذاب اهل النار على ضروب شتى فاولها احراق يخلق عنده
التالم به ويكون الآلام تلك متعلقة باحراق النار ومنها السموم ولذغها ولدغ
الحيات والعقارب ونهشها ومنها المقامع وتكسيرها ومنها اكل الزقوم وما يجريه
الله عند اكله من الآلام في داخل الابدان ومنها الحميم وصهر ما في البطون به
حتى يقع تحت رجليه وبين قدميه ومنها تسليط الجوع وشدته ومنها تسليط
العطش وتلظيه ومنها ضيق الاماكن حتى يعود كالتوتد في النحت واذا القوا منها
مكانا ضيقا مقرنين دعوا هنالك ثبورا لا تدعوا اليوم ثبورا واحدا وادعوا
ثبورا كثيرا ومنها انطباق الهواء عليهم فلا يتنفسون وكلحظة من امساك
النفس يهلك في الدنيا وليس في الدنيا اشد من الموت وليس في النار احب اليهم من
الموت ومنها الهوان الشديد الضرب بالاقدام والجر في الحميم يسحبون في الحميم
ومنها تسليط الحسرات على الغايبات التي لا تعود ومنها تزايد التوبيخات على

الدوام ومنها انقطاع الرجاء واليأس من رحمة الله الكبير ومنها منع
الادراكات عنهم فلا يسمعون ولا يبصرون ومنها انقطاع الكلام عنهم فلا
يتكلمون ولا يكلمون ومنها شدة الجزع فلا يصبرون ومنها الحرج الدايم في
صدورهم ومنها الغل والحسد في ضمايرهم وارادة الضرر بعضهم لبعض ومنها
ومنها حجابهم عن ربهم فلا يرونه ولا يعرفون ما يجب ويجوز ويستحيل في حقه ومن
كان في هذه اعمى فهو في الاخرة اعمى واضل سبيلا وما من شي يقدرونه ان لو
كان الا وكان يكون لهم راحة الا ويتالمون عند تقديره نسوا الله فنسيهم اي
تركوا دين الله فتركهم وسلط الله عليهم الندامة الدايمة نعوذ بالله الكريم مما
قدر على الكفرة من خلقه انه ولي كريم **وقوله رحمه الله الادراكات**
خمسة اشارة الى ان مذهبه الادراك سوى الخمسة التي ذكرها اولا وهو
الحق الذي يعضده الدليل وذلك ان الالم اذا قام بزيد تالم به فان كان غافلا او
نايما يعلم تالمه لم يزل الا بحد التالم واذا كان عالما اجتمع له التالم وتفصيل
ضميره عنه فعندها تشد عليه الالام والاوصاب واما المسلة الثانية وهي هل
تتعلق الالام واللذات فالوجه فيهما انها متعلقة ولو لم يكن ذلك لم يتصور زيادة
الالام على المحل الواحد فان قيل اذا حل الم في المحل ثم عدم خلق الله تعلى الما اخر
اشد منه قلنا هذا لا يتصور في موجب العلل اذا الالم يوجب كون محله متالما ولو
قدرنا اشد منه في حق الم اخر لكان يوجب للمحل اكثر مما يوجب الاخر وهذه الكثرة
ممتنعة فانه اذا وجب له اكثر في العدد حتى يقدر ان احد الالمين اوجب حالا
واحدة واوجب الثاني حالتين لم يصح لانه انما اوجبت الصفة حالها لما قامت به
من حيث هي على صفة نفسها فيوجب البياض كون محله ابيض من حيث هو بياض
وكذلك ساير الصفات واذا قام الالم بالمحل اوجب له كونه متالما من حيث هو الم
ومن شرط العلة ان ينفرد معلولها وقد تقدم منا بيان ذلك في اول هذا الكتاب
وكذلك قولنا في كل صفة تقوم بمحل لا يتصور ان توجبه اكثر مما توجبه الثانية
من جنسها فلا يجوز وجود بياض يوجب كون محله ابيض ويكون اخر يوجب كون
محله اكثر من ذلك لمحل اخر فاذا راينا ثوبين ابيضين واحدهما اشد بياضا من

الاحراقاما كان ذلك لتحلل اجزاء سودا و صفرا و حمر بين الاجزاء البيض و كذلك
ذكرنا في الحرارة فاذا راينا جسما اشد حرا من اخر كان ذلك لتخلل جواهر متصفه
بالبرودة بين الاجزاء الحارة وقد نشاهد هذا في اجزاء الماء واجزاء الهواء
فانا نشاهد الماء حارا وغيره اشد حرارة منه على اسباب معتادة من القرب
من النار او مسامتة الشمس الى غير ذلك من الاسباب التي يخلق الله تعلى الحرا
عندها وكذلك في الهواء تكون فيه الحرارة وغيره اشد حرارة منه هذا ايضا
على قدر القرب من النار والبعد منها وهذا ينبني على ان النار لا تحرق وانما
حرارتها تحرقها لا في جسم غير جسمها وبهذه القضية العقلية يتصور ان
يجعل شخصان في نار بين طباقها وتتغاظا الاهما يخلق الله تعلى لمن اراد منهما
ما اراد من عدد الالام فلو كان الاحراق صادرا عن النار بطبعها كما صار اليه
الطبايعيون لتساوت الالام ولا مطمع في ايمان من سلك هذا المسلك ما دام
متمسكا بكفره في هذا المذهب فانه يعسر عليه العلم بجواز ان يقذف الانسان
دهما في النار العظيمة فيحترق ساير بدنه ظاهره وباطنه ويبقى حيا لا موت له
وهذا عند المحققين امر جايز لا استحالة فيه ولا يتوهم المغرور من القايلين بالطبع
ان هذا من العارفين تقليد وانما هو بالنظر الصحيح الصادر عن الضرورة
الذي اذا صح بلغ الموصوف به الى الحق فمن عرف ان الصفه اذا قامت بمحل حكمت فيه
ولا تحكم الا في محلها لا في غيره وعلم ان الصفه لا تنتقل كما سبقت الاشارة اليه
في باب حدث العالم لم يدخله ريب في صحة ما ذكرناه ومن اضرب عن النظر وعد احراق
النار ما يلاصقها من الاجسام من باب ضرورات الحواس كان جاهلا بالمحسوس و بالمعقول
اما جهله بالمحسوس هو من قوله اني اشاهد النار تحرق وليس الامر كذلك وانما
شاهد الجسم يحترق عند ملاصقته اياه وبقي النظر في المحرق ما هو وتبين ان
الاحراق صفات تحدث في الجسم المحترق وهي حادثة فيه لم تنتقل اذ ليست بمتحيزة
ولا تولدت من اجسام النار ولو كان ذلك لم يكن تولد الحرارة في الجسم الملاصق لها
كيف والاحراق صفات لا يشبه بعضها بعضا فمنها حرارة تحدث في الجسم
المحترق بدلا من برودته التي كانت قايمة به ومنها الوان تستدل عليه بدلا من الوانه

التي كانت قايمة به ومنها افتراق وتقطع بدلا من الاجماع الذي كانت اجزاوه
متصفة به ومنها الالام تحدث فيه وهذه كلها مفتقرة الى فاعل قاصد الى
ايقاعها قادر على اختراعها حي عالم بما يكون منها الا يعلم من خلق وهو اللطيف
الخبير وقوله رحمه الله منها ادراك يتعلق بقبيل المرئيات ليس للمرئيات
قبيل وجنس وانما المصحح لكون المرئي مرئيا كونه موجودا فحيث ما تصور ثبوت
الوجود جاز تعلق الروية به وانما اراد بقبيل المرئيات في حكم العادة وكذلك قوله
والثاني ادراك يتعلق بقبيل المسموعات اذ ليس للمسموعات جنس مخصوص بكونه
مسموعا ولكن ما ثبت وجوده جاز ان يسمع وسياتي بيان هذه المسالة ان شاء
الله تعلى وقوله رحمه الله وادراك يتعلق بقبيل الطعوم كذلك ليس
ايضا للطعوم جنس من الادراكات تخصص بها وما يتعلق بها الادراك لكونها
طعوما بل لكونه موجودات فكلما ثبت وجوده جاز تعلق هذا الرهط من الادراكات
به وقوله وقبيل يتعلق بقبيل الروايح الامر فيه على ما ذكرناه فلا يختص
بقبيل الروايح جنس من الادراكات لا يصلح لغيره فان الادراك ما تعلق
بالروايح الا لكونها موجودات فمهما ثبت وجود شي جاز ان يتعلق به من هذا
القبيل من الادراك المتعلق بالروايح متعلق ومن اثبت ادراكا متعلقا بالالم
واللذة فحكمه كحكم ساير الادراكات لم يتعلق بها الا لكونها موجودات فاذا ثبت وجود
شي من الموجودات جاز ان يتعلق به واحد من الادراكات التي تدرك به الالام
واللذات في مستقر العادة وكذلك الادراك الذي يتعلق بالحرارة والبرودة
واللين والخشونة لم يتعلق بها الا لكونها موجودات فاذا ثبت وجود شيء من الموجودات
جاز تعلق هذا الادراك به والدليل على ذلك ان واحدا من هذه الادراكات
لم يتعلق بما تعلق به لكون المدرك على صفة نفسية وانما تعلق به لكونه موجودا
فكل رهط من هذه الادراكات فانه متعلق بكل موجود من العالم والقديم وما لم
يتعلق به فانه يتعلق به ضد ذلك الادراك وهو المانع من ان يتعلق به ولولاه
لتعلق به وهذا سياتي بيانه في فصل ياتي بعد هذا ان شا الله تعلى واما
الحاسة فانهم يطلقونها على الجارحة التي تحل الادراك فيها قياما وهذا الاصطلا
ح

منهم وهذا الاسم ماخوذ من قولهم احس بكذا اذا سمع هذا . فمقتضى اللسان والعرب
لا تطلق اسم الاحساس الا على السمع قال الله تعلى فلما احس عيسى منهم
الكفر قيل علم منهم الكذب وقيل سمع منهم كلمة الكفر ومن العرب من جعل الحس
بمعنى الرؤية ومنه قوله تعلى هل تحس منهم من احد او تسمع لهم ركزا قيل معناه
هل ترى منهم من احد ولهذا قال او تسمع لهم ركزا فلو كان المراد بالحس ههنا السمع
ما عطف عليه بقوله او تسمع لهم ركزا وايضا فان ذوات تدرك بادراك الرؤية
ولا تسمع بالسمع ولذلك قال هل تحس منهم من احد معناه هل ترى منهم احدا
ثم قال او تسمع لهم ركزا اي صوتا لينا وقيل شديدا وقد يطلقون اسم الادراك
على الشم والذوق واللمس ولكن على طريق المجاز وذلك ان العرب تسمي الشيء
باسم ما كان منه بسبب وهذه الاسما على التحقيق راجعة الى اكوان وهي
اتصالات اما الشم فمعناه اتصال ما يدرك ريحه بشم الانف وشممه اعلاه ومنه
يقال في اهل الترفع شم الانوف اي يشمخون بانوفهم فيرفعونها ومنه يقال
انف فلان من هذا القول او الفعل اذا رفع انفه ويقال شمخ بانفه اي رفعه ومنه
شوامخ الجبال اي اعاليها فمعنى شممت كذا اي الصقته بشم الانف اي باعلاه
فيتصور ان يقول القايل شممت تفاحة فلم ادرك ريحها واما الذوق فهو عبارة عن
احساس الشيء والعرب تستعمله في احساس الالام والطعوم خاصة فيقال
ذقت العسل والصبر الى غير ذلك من ذوات الطعوم ثم يستعمل في الالام فيقال
ذق العذاب ومنه قوله تعلى فذوقوا عذاب الهون ومنه ذوقوا فتنتكم هذا الذي كنتم
به تستعجلون ومنه قوله فذوقوا ما كنتم تكنزون وهذا الذوق عبارة عن اتصال
على الحقيقة ثم قد يعبر به عن الادراك تجوزا فاذا استعمل في الالام كما ذكرناه كان بمعنى
الادراك تجوزا وتوسعا اي احسوا العذاب ومنه قوله تعلى فذاقوا وبال امرهم اي
عاقبة امرهم وضرره وذلك ان الذوق انما هو ضرب من اللمس مخصوص بما يتصل
باللسان ولهذا لا يقال ذقت الحلاوة وانما يقال ذقت العسل لما كانت الحلاوة
عرضا والاعراض لا يتصل بها ولا ينفصل عنها اذ ليست بمتحيزة وكذلك لا يقال
شممت رايحة المسك الا تجوزا بمعنى ادركته وانما يقال الحقيقة شممت المسك شممت

التفاحة غيران العرب وضعت لادراك العين روية في اطلاقها ووضعت لادراك
الاذن سمعا في اطلاقها ولم تعين لادراك الطعوم والروايح والحرارة والبرودة
والالام واللذات عند من اثبتها اسماء يتميز بها بعضها عن البعض فاطلقت
العرب على هذا اسم الادراكات فيقولون ام ادرك رايحة التفاح وادركت رايحة
المسك الى غير ذلك والادراك في لغة العرب يكون على ضروب يكون بمعنى الاتصال
واللحوق ومنه قوله تعلى قال اصحاب موسى انا المدركون اى انا قد بلغ الينا واحيط
بنا واتصل بنا ويكون الادراك بمعنى بلوغ المارب والاغراض فيقول ادرك فلان
ما طلبه من اغراضه وادرك من المال ما اراده ويقول العرب ادرك الكلام كناية عن
تاتي الالفاظ الحاملة للمعاني وهو المعبر عنه بالفصاحة ويقول العرب ادرك
بمعنى علم ومنه يقال للعالم مدرك للمعاني اى يحيط بها ويقال ادرك اذا وجد رايحة
او طعما او حرارة او برودة او الما او لذة وهو المقصود من غرضنا في هذا الفن وقد
ذهبت طايفة الى ان الادراكات في الشاهد جنس واحد يتنوع بالتعلق فاذا تعلق
بالطعوم سمي ادراك الذوق واذا تعلق بالروايح سمي ادراك الشم واذا تعلق بالحرارة
واضدادها من البرودة سمي ادراك اللمس الى غير ذلك من التعلق بالمبصرات
والمسموعات وهذا الذي ذهبوا اليه باطل على القطع فان الجنس الواحد تتضاد
انواعه لا محالة وانما تختلف باختلاف المتعلقات فتجتمع اذا ادراك ونحن على الضرورة
نعلم الفرق بين ما نبصر به وبين ما نسمع وهذا الفرق لا يرجع الى كونها موجودات
لتساويها في الوجود وانما يرجع الى احوالها وهي على الحقيقة كون احدها بصرا والباقي
سمعا الى غير ذلك من اوصاف الادراكات ثم قد تجتمع الادراكات في محل واحد فان
الانسان يذوق العسل الحار فيدرك حرارته وحلاوته معا في وقت واحد ويجد
الفرق بين ادراك وادراك وذلك معلوم على الضرورة واذا تبين ذلك فالعلم
بالادراكات وثبوتها كالعلم بساير الاعراض في ثبوتها على طريق السبر والتقسيم
كما تقدم اثبات الاعراض في باب حدث العالم قال رحمه الله اتفق اهل الحق
على ان كل موجود يجوز ان يرى وذهب المحققون منهم الى ان كل ادراك يجوز تعلقه
بقبيل من الموجودات في مجرى العادات فتابع تعلقه في قبيله بجميع الموجودات

والمصحح لكون الشيء بحيث يجوز ان يدرك هو الوجود ويطرد ذلك في جميع
الادراكات على ما سنبينه بالحجاج ان شا الله تعلى وقد تتصل اطراف الكلام بما لا
يستغني المسترشد عن الاحاطة به وذلك ان قايلا لو قال هل يجوز ان يدرك
المدرك ادراك نفسه والذي نرتضيه ان المدرك لا يجوز ان يدرك ادراك نفسه
وان لم يدركه وانما لم يدركه لمانع ينافي ادراك الادراك ويكون منعا منه ومنعا
من تقدير ان يدرك هو في نفسه ويجوز ان يتعلق ادراك الغير بادراك غيره
وموانعه وذلك من الدقيق الذي لا يتاتى بسطه ها هنا اعلم ان الصفات
الحادثة على ضربين ضرب منها متعلق وضرب لا تعلق له وهذا قد ذكرناه فيما
تقدم من هذا الكتاب فاما ما يتعلق منها فتتعلقه على ثلثة اضرب ضرب منها لا
يتوقف تعلقه على وجود متعلقه او عدمه او كونه حالا وهذا كالعلم والخبر واضدا
من الغفلة والنسيان والشك والظن والجهل الى غير ذلك من اضداد العلم
والخبر ما تعلق منها وكل ضد للعلم فانه متعلق ما خلا الموت والنوم والغشية
فانها لا تعلق لها وقد ذكرنا ذلك فيما تقدم . وضرب اخر لا تعلق له الا بالمعدوم
وهذا هو الارادة خاصة والتمني وما جرى هذا المجرى على اختلاف في التمني
وهل هو قول او ارادة وكيفما دارت هذه النكتة فانما تتعلق الارادة والتمني
بمعدوم يتوقع وجوده وضرب اخر وهو الثالث لا تعلق له الا بموجود وهي
الادراكات والقدرة الحادثة على مذهب اهل الحق فانها لا تتعلق بمقدورها
الا في زمان حدوثه وهو اذ ذاك موجود كاين وسياتي القول على هذه المسلة
في باب الاستطاعة والقدرة ان شا الله تعلى غير ان القدرة الحادثة تتعلق
بالموجود زمان الحدوث كما ذكرناه ولا تعلق لها به بعد ذلك في زمان البقا فان
الباقي لا يفعل بالقدرة القديمة وكما لا يفعل كذلك ايضا لا يكتسب بالقدرة
الحادثة واما الادراكات فانها تتعلق بالموجود سوا كان حادثا زمان الحدوث
او كان باقيا او قديما او حادثا وهذه المسلة لا يتصور ثبوت العلم بها الا بعد
ثبوت العلم بثبوت الموانع التي تضاد الادراكات وقد انكرت المعتزلة الموانع
وصرفوها الى المصارف التي تقدم ذكرها من البعد والقرب واختلال البنية

دها

وسنذكر ما نورد عليهم في باب بعد هذا ان شا الله تعالى اذ لولا ثبوت الموانع لم
يستقم ان يدعى تعلق الادراك بكل موجود من حيث نعلم ان الانسان لا يرى
الا بعض الاشيا فيودي الامر في ذلك الى عرو المحل عن جنس الادراكات وقد
سبق بيان استحالة تعري الجواهر عن جنس من الاجناس وانها تقبل كل جنس
من صفات انفسها في باب حدث العالم واذا تبين ان الادراكات ثابتة ولها موانع
ثابتة ايضا قلنا اذا تعلق ادراك بمدرك انما يتعلق به من صفات نفس الادراك
وهذا شان كل ما يتعلق انما يكون تعلقه صفة نفس له واذا كان الامر كذلك
فاذا لم يتعلق به تعلق به مانع بد لا منه بضاد الادراك هذا ما اقتضاه العقل
من حيث ان المحل لا يعرى عن اضداد الجنس كلها ولم يوجد في اللسان تسمية لاضداد
هذه الادراكات الا اسما مجملا كالعمى والصمم هذا اذا كان الحيوان لا يرى شيا
البتة واما اذا ابصر شيا وغاب عنه شي اخر فلم يضعوا للمانع الذي منعه من
ابصار ذلك الشي الاخر اسما يعبرون به عنه بل لم تتصرف اهل اللسان في تفاصيل
المتضادات ولا في دقايق المعارف العقلية من الشروط والدلالة وما يتعلق بهما
وما يتفرع عنهما ولكن قد ساق النظر في الدلالة العقلية الى ان المحل لا يعرى
عن كل جنس من الاعراض لانه قابل لها من صفة نفسه واذا تقرر ذلك تكلمنا على ما
المصحح لتعلق الادراك بالمتعلق ولم نخص في هذا البحث روية عن غيرها من
الادراكات لم نجد حدوثها اذ الحدوث لا يدرك فانه كناية عن عدم سابق والعدم لا يدرك
ولم نجد حالا مصححة لان يدرك الموصوف بها لانا راينا ما يدرك يتميز عن غيره
ولا يتميز الا موجود وانما يتميز بحال يتصف بها فلم يتصور ان يكون ما لا يدرك مصححا
لكون المدرك مدركا فلم يبق الا ان المصحح لكون المدرك مدركا كونه موجودا وهو
عين وجوده هذا هو المصحح لتعلق الادراكات بمتعلقاتها على الجملة واما على
التفصيل فان الادراك لا يتعلق بمدرك موجود بدلا من موجود اخر الا من صفة
نفسه وكذلك القضا في كل صفة متعلقة وانها انما تتعلق بمتعلقها من صفة
نفسها كالعلم وغيره من ساير المتعلقات بما تتعلق به ولا يجوز ان تتعلق صفة
بمتعلق ثم توجد بعد انعدامها فتتعلق بغير ما تعلقت به اولا اذ لو كان ذلك لكان

قد تبدل عليها وصف لم يثبت لها اولا وذلك الوصف اما ان يكون من فاعل له
او تابعا صفة نفسية تتبع تلك الصفة المتعلقة فان كان فعلا من فاعل ودى
الى قيام الصفة بالموصوف وهو مود الى التسلسل فان من حيث قبلت تلك
الصفة الاتصاف بصفة وجب ان تقبل تلك الصفة الاتصاف باخرى لان من
اتصف لا يخلو عما اتصف به الا الى ضده لانه يتصف من صفة نفسه قال المحققون
ومهما تبدل امر لم يكن فلينظر العاقل فان وجد المتبدل شيا موجودا فليعزه
الى الفاعل اذ التولد باطل وما من متجدد الا والله سبحانه فاعله اذا كان المتجدد
شيا ذاتا واذا لم يجد العاقل شيا موجودا قد حدث فليعلم انه حال فان الحال لا
تتجدد وانما هي تابعة للذات لا يصح حدوثها في نفسها وذلك كتحيز الجوهر وكون
العالم عالما الى غير ذلك من اوصاف الاجناس التي تتميز بها الاشياء بعضها عن
بعض في حكم الادراكات والضرورات فخرج من مجموع ذلك ان المتعلق انما يتعلق
بمتعلقه من صفة نفسه ولا يصح تعلقه بغيره من حيث ان صفة النفس لا تتبدل
اذ ليس يكون ان تعدم ولا ان توجد فانها ان انعدمت مثلا فكان الموجود تتصف وتتميز
عن غيره بالعدم وهو محال وان وجدت الحال النفسية فكانت موجودة لزم من
ذلك ان تتصف وتتميز عن غيرها بالذي تتميز به ان كان موجودا لزم فيه ما لزم
فيها هي وتسلسل الامر في ذلك وهو باطل قطعا اذ ما تسلسل من غير انقطاع
لم يتحصل في العقل وكان فيه دخول ما لا نهاية له في الوجود وهو باطل على الضرورة
واذا تقرر ذلك فالادراك رؤية كان او غيرها من الادراكات اذا تعلق بشي فالمصحح
لتعلقه به كونه موجودا واختصاصه به تعلقا دون غيره من الموجودات من صفة
نفسه كما اشرنا اليه واذا لم يتعلق به وجب تعلق ضده به وهو المانع من
الادراك المضاد له اذ لو لم يكن الامر كذلك لعري المحل الحي عن ان يكون مدركا
ذلك الموجود او ممنوعا من ادراكه وذلك يودي الى عرو المحل عن النقيضين
اللذين لا واسطة بينهما مع ثبوت الحياة في المحل توالياً عليه وقد سبق الايماء
الى ان المحل يقبل الجنس من صفة نفسه فلو عري عن الضدين لا الى ضد اخر
لبطلت صفة نفسه وهي قبوله من كل جنس ما يتصف به من مشم وطانه واذا بين

ما ذكرناه فقولنا في هذا الباب ادراك يتعلق بقبيل المرئيات مجاز واتساع اذ ليست
المرئيات جنسا معينا يرى ولا يجوز ان يسمع وكذلك القول في ساير المدركات وكل ما
جاز ان يرى جاز ان يسمع وان يتعلق به جملة الادراكات المذكورة قبل هذا فلا
يتوهم متوهم ان ما تعلق بالطعوم مثلا رهط لا يصلح الا للطعوم فان الامر ليس
كذلك فان الادراك ما تعلق بالطعوم لكونها طعوما حلاوة او مرارة او ملوحة او
حموضة فان هذه احوال لها وقد ذكرنا ان الاحوال لا تعلق للادراكات بها وانها لا
تكون مصححة لتعلق الادراك الموصوف بها فان ما لا يدرك لا يكون مصححا لان يدرك
المدرك وانما المصحح لكون المدرك مدركا كونه موجودا وهذا يتبين بضرب مثال
وهو ان نقدر جزءا واحدا في الوجود ليس معه غيره من الجواهر ثم نقدره حيا فلا
بد من قيام الادراكات به او موانعها او قيام بعض الادراكات وقيام الموانع عن
سايرها فنقدر له هذه الادراكات من غير موانع فنقول قام به ادراك هو الرؤية
وتعلقت هذه الرؤية بلونه بياضه او سواده او ما كان متصفا به من الالوان ثم
نقدر له سمعا هو ادراك يتعلق بصوته اذ لا يخلو جوهر من صوت كما تقدم من ان كل
جوهر فلا بد له من ان يقوم به صوت اذ لا ضد للصوت واذا كانت الصفة لا ضد لها
وجب ان لا يعرى المحل عنها لانه يتصف بالجنس من صفة نفسه فلا يعرى عنه الا
الى ضده فاذا لم يكن في الجنس اضداد بل يكون متماثلا كله وجب ان لا يعرى عنه
المحل لئلا تبطل صفة نفسه ثم نقدر انه قد قام به ادراك وهو ادراك الشم اذ قد
بينا ان الشم انما هو اتصال وليس هو الادراك ولا شرطا فيه فيجب على هذا ان يقوم
ادراك الروائح بكل جوهر حي او يقوم مانع منه به كما تقدم بيان ذلك فيتعلق ذلك
الادراك برائحة اذ لا بد له من رائحة تقوم به يقبلها من صفة نفسه بدلا من رائحة
اخرى اذ الروائح جنس من الاجناس لا يعرى عنه الجوهر سواء كان حيا او جمادا فان
الحياة لا تشترط في الروائح بل هي من صفات الجمادات وقد تقدم وصفنا لذلك عند
ذكرنا صفات الجمادات واعدادها ثم نقدر انه قام به ادراك وهو ادراك الطعوم وهو
المعبر عنه بادراك الذوق وان كان جوهرا فردا ليس معه في الوجود جوهر اخر
فلا ذوق له على الحقيقة اذ قد تبين ان الذوق اتصال بين المدرك وبين اجسام

تدرك اعراضها وليست هي الادراكات فاذا قام به الادراك تعلق بطعمه والطعوم
خمسة كما اشرنا اليه حلاوة ومرارة وملوحة وحموضة وتفاهة دسمة وعين
دسمة ولا يخلو الجوهر من قيام طعم به لانه جنس من الاجناس والجوهر يقبل
الاجناس من صفة نفسه كما تبين في حدث العالم ثم نقدر انه قام به ادراك وهو
يدرك به الحرارة والبرودة فيدرك به حرارة ذلك الجوهر اذ لابد للجوهر من حرارة او
برودة لانهما نوعان تحت جنس واحد والمحل لا يعرى عن جنس من الاجناس كما
تبين قبل هذا ثم نقدر انه قام به ادراك يدرك به لذته او المه على ما نعلم من اثبات
ادراك الالام واللذات على مذهب من اثبت انهما مدركان اذ هما جنس لا واسطة
بين نوعيه فاذا لم يتالم فلا بد من لذة بدلا من المه واذا لم يلتذ فلا بد من الم بدلا من
لذته والجوهر يقبل الجنس من صفة نفسه :. والباري تعلى مختار له صفة من الجنس
ان اراد ان يبقيه فاذا اراد اعدامه قطع عنه الاعراض فينتفي الجوهر اذ ذاك
من حيث استحالة بقا المحل من غير مشروط به فاعلم ذلك واذا تقرر ما قررناه
فلنفرض السوال والمباحثة عن الوجه الذي قبل الجوهر لاجله هذه الادراكات
وعن الوجه الذي تعلق كل ادراك بما تعلق به لاجله فلا نجد مصححا لقبول المحل هذه
الادراكات الا كونه شرطا في هذه الصفات بوساطة الحياة اذ هي شرط في ثبوت
الادراكات ثم نبحث عن المصحح لتعلق هذه الادراكات بما تعلقت به من المدركات فنجد
ما ذكرناه من ان المصحح لكون المدرك مدركا على الجملة كونه موجودا ونجد ان المصحح
لكون الادراك الواحد متعلقا بواحد من المدركات صفة نفسي الادراك ولا يصلح
في تعلقه بغيره كما تقدم بيان هذا بيان ذلك **فنقول** في محاورة العاقل اخبرنا لم
تعلق ادراك الروية من هذا المحل الذي فرضنا الكلام فيه بلونه الكونه لونا ام
لكونه صفة او لكونه عرضا او لكونه حادثا او لكونه موجودا ولا يبقى على السبر والتقسيم
انه تعلق به لامر من هذه الا لكونه موجودا فانه ان قدرنا مصححا اخر بطل تقديرنا
فان قلنا تعلق هذا الادراك باللون لكونه لونا كان محالا من وجهين احدهما ان
كونه لونا حال له والاحوال لا ترى لان كل ما يرى يتميز عن غيره من الحوادث فهو
ذات اذ لا يتميز الا الذوات :. **و**الوجه الثاني انه لو تعلق به لكونه لونا لم يتعلق

بالجوهر والكون فتبين ان العلة في تعلقه به ليس هو كونه لونا وكذلك لو تعلقت به
الرؤية لكونه حادثا للزم ان تتعلق بكل حادث وان لا تتعلق بالقديم سبحانه وستبين
جواز تعلق الرؤية بالقديم سبحانه وتعالى ولو قدرنا ان الادراك الذي هو الرؤية
انما تعلق به لكونه صفة للزم ان يدرك به كل صفة وان لا يدرك به ما ليس بصفة
ولو قدرنا ان الادراك تعلق به لكونه عرضا للزم تعلقه بكل عرض وان لا يتعلق بغير
الاعراض وقد علمنا تعلقه بالجواهر على الضرورة وان انكر منكر ان الجواهر تدرك فبما
يرد عليه فان الجسم تدرك نهاياته واطرافه وشكله ولا يتصور تشكل الاعراض ولا
نهاياتها الا في محل له شكل ونهاية وكذلك نقطع ببعد الجسوم وقربها ولا تتصف
الاعراض بالقرب ولا بالبعد ونعلم على القطع كون المحل ابيض ونبصره باعيننا ولا
نستريب في ذلك فلم يبق على السبر والتقسيم المذكور الا ان الادراك الذي هو ادراك
الرؤية ما تعلق باللون الا لكونه موجودا فعند ذلك نادى كل رهط من الاعراض فما
بال ادراك الرؤية لم تتعلق بنا ونحن موجودون اذا كان المصحح لتعلقه باللون كون
اللون موجودا او الوجود قضية تستوي فيها جميع المدركات فلزم ان تتعلق ادراك
الرؤية بالاصوات والروائح والطعوم والاكوان والحرارة والبرودة واليبوسة
والرطوبة والخفة والثقل وجميع الموجودات فعلمنا عند ذلك ان ما من جنس من
هذه الاجناس المدركات الا وقد قام بهذه الجواهر الفرد الذي ضربناه مثلا
على عددها موانع من اضداد الرؤية ثم نقول للعاقل سائلين ما المصحح لكون
ادراك السمع متعلقا بقبيل الاصوات الكونها اصواتا او حوادثا او صفات او
اعراضا او لكونها موجودات ونسرد هذه الطريقة كما صنعنا في كون الرؤية متعلقة
باللون ثم نفعل فيه ما فعلنا في ذلك حتى نتبين ان السمع انما تعلق بالصوت لكونه
موجودا فيلزمنا لاجل ذلك تعلقه بكل موجود فعلمنا ان الموانع قامت بذلك الجوهر
من اضداد هذا الادراك الذي هو السمع وتعلقت بجميع هذه المدركات كلها وهو
يضاد تعلق ادراك السمع بها ولولا هذه الموانع لسمع هذا الجوهر كل رهط منها
ثم نقول ما المصحح لتعلق ادراك الروائح بالروائح الكونها رائحة او حادثا او صفة
او عرضا ونسلك في الجواب مسلكنا في الرؤية المتعلقة باللون حتى نتبين انه انما تعلق

لضرورة

بالرائحة لكونها موجودة فيلزم من ذلك ان يتعلق رهط هذا الادراك بكل موجود لولا
الموانع من جنسه التي تعلقت بكل موجود ومنعته ان يتعلق بجميع الموجودات ولا
يزال كذلك حتى يتبين ان من كل رهط من الادراكات يقوم بهذا الجوهر الفرد على عدد
الموجودات او يوجد الفاعل سبحانه من الادراكات ما اراد ان يدرك الجزء بها ما
ادركه ويخلق الموانع عن سائر الموجودات لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون ثم يعود
السوال عن الجوهر الذي قامت به هذه الادراكات ما المصحح لقبوله لها فلا يبقى
الا كونه حيا اذ الجماد لا يقبل الاتصاف بالادراكات واذا قدرنا مصححا اخر مثل
كونه على صفة من الوانه او روائحه او طعومه او اصواته او اكوانه بطل ذلك التقدير
لانا نجد تلك الصفات من غير اتصاف بالادراكات اذ لا تعدم هذه الصفات من الموات
والجمادات واذا وجب ان يتصف بالادراكات او اضدادها لكونه حيا لزم ذلك في كل
جوهر حي فلا يكون جوهر بالاتصاف بالسمع اولى من آخر ولا بكونه رائيا اولى من حي اخر
ولا بقبول ادراك الرائحة اولى من محل اخر وبطل على ذلك القول بالجارحة المخصوصة
والبنية ولزم ان يتعلق بالموجود الواحد من كل جزء حي جميع الادراكات الستة او
موانعها فخصص الله سبحانه بعض الجواهر ببعض الادراكات وخلق لها الموانع
عما عدا ذلك حتى ينساق الدليل الى ان يثبت في كل جوهر حي من الادراكات عدد
كل موجود قديم او حادث محلا كان او صفة والفاعل مختار سبحانه في خلق الموانع من
كل رهط عما شاء من الموجودات ذلك اليه راجع سبحانه وتعالى ثم تختص الادراك من
كل رهط من الموجودات باحادها من صفة نفسه فتتعلق الروية بالمرئي دون غيره ها
من صفة نفسها وتتعلق الرؤية بقبيل الالوان والموانع من جنس الروية واضداد
بسائر الموجودات الوانا كانت او غير ذلك وما تعلقت به الروية من صفة نفسها تعلق
به المانع من صفة نفسه لانه ضدها ولا يتضاد الضدان الا على المتعلق الواحد وكذلك
القول في سائر الاضداد فتتعدد الموانع حسب تعدد الادراكات وتتعدد الادراكات
كل رهط منها على حسب الموجودات فتكون الادراكات ستة من عدد كل موجود في
الوجود في كل جوهر وهذا ما لا يعلم نهاية عدده الا الله سبحانه وتعالى وهذه
غاية في بيان هذه المسئلة :. واذا تقرر ذلك فيتعرض في الباب سؤال وهو ان قال

قايل قد ذكرتم ان المصحح لكون المدرك مدركا كونه موجودا وهذا يجر الى التسلسل
من حيث ان الادراكات موجودات فيلزم ان تدرك بادراكات وتلك الادراكات يلزم ان
تكون موجودات وان لم تدرك فلمانع والمانع موجود يلزم ان يدرك ويمنع منه والمانع
موجود وذلك يودي الى وجود ما لا يتناهى من الادراكات وهو محال. **وقد** اختلف
علماؤنا في هذه المسلة على اقوال **فذهبت** طايفة الى ان ذلك ممتنع لما يودي اليه
من الاستحالة **و** ذهبت طايفة الى ان الله تعلى يقطع تلك السلسلة متى شاء بان
يخلق النوم وهو عند هو ترا يضاد الادراك وقد تقدم القول في ذلك **و** ذهبت فرقة
الى استحالة ان يرى الانسان رؤيته وتجويز ان يرى رؤية غيره **و** ذهب ابو الحسن
الاشعري رحمه الله الى جواز ان يرى الانسان روية نفسه فان لم يرها فلمانع يمنع
المحل من رؤية تلك الروية فالزم ان يمنع ذلك المانع الروية ان تتعلق بالروية ويمنع
ان يرى هو في نفسه فاما قول من قال ان تعلق الرؤية بالرؤية يستحيل ثبوته لما يودي
اليه من وجود ما لا نهاية له فهو الحق الذي لا نعول سواه. فان قيل الستم ذكرتم ان
المصحح لكون المدرك مدركا هو كونه موجودا والروية موجودة فان لم تر فلمانع والمانع
موجود فان لم ير فلمانع وهذا هو التسلسل بعينه وهو وجود ما لا نهاية له وهو عين
الاستحالة. قلنا المصحح لكون المرئي مرئيا هو كونه موجودا وليس كونه مرئيا
هو المصحح لكونه موجودا فليفهم الفرق فعلى هذا كل مرئي موجود وليس كل موجود
مرئيا وانما الغرض من المسلة انه ما رئي فانه موجود ولا نقول ما وجد فانه مرئي ولنستصحب
الجواز فحيث كان الجواز حكمنا بثبوت مسلتنا واذا لقي المحال في شيء من ذلك تركناه
مستحيلا ووجوه الاستحالات مضبوطة والتسلسل ووجود ما لا نهاية له مستحيل
فنحيل ما احاله العقل ولا نكابر الضرورة ونحن نبين ما قلناه ونرد على من خالف فيه
فاما قول من قال يقطع الله التسلسل متى شاء بان يخلق النوم في المحل فلا يكون رائيا
ولا ممنوعا وهذا اركيك من القول فان التسلسل انما يلزم في هذه النازلة في الزمان
الواحد لان الروية عرض لا بقاء لها كساير الاعراض فالزمان الذي تكون فيه موجودة
لزم تعلق الروية بها فاذا لم تكن الروية متعلقة بها في ذلك الزمان كان المانع متعلقا
بها بدلا من الروية وكل ذلك في زمان وجودها والمانع موجود فاذا لم تتعلق به رؤية لزم

تعلق المانع بها في ذلك الزمان والتسلسل لازم فيهما مع اتحاد الزمان وهو زمان
وجودها فكيف يسوغ على هذا التحقيق جواز وجود النوم حتى ينوب عن الادراك
والمانع المتعلق به واما قول من قال يجوز ان يرى الانسان رؤية غيره ولا يجوز ان يرى
رؤية نفسه فباطل على القطع فان الذي فر منه عند تقدير ان يرى الانسان
رؤية نفسه فانه لازم له عند تقدير رؤية الانسان ادراك غيره وانما توهم من توهم
ذلك لما كانت ذات الانسان ليس بينها وبين ذات غيره ارتباط فجوز في ذلك ان يدرك
الانسان ادراك غيره ثم يعدم الله ذلك المحل الثاني الذي هو محل الرؤية المدركة
فتنعدم هي والموانع فينقطع التسلسل عند ذلك وذلك لا يغني هذا القايل
عن التسلسل فانه لازم له في الزمن الواحد قبل تقدير عدم المحل الثاني كما ذكرناه
في حق الواحد عند ادراك رؤيته بل تضاعف الامر على هذا القايل بان لزمه
التسلسل من وجهين فيقال اذا ادرك المدرك ادراك غيره باذراك وان لم يكن فلمانع
يمنع من ادراك الادراك ثم يلزم مثل ذلك في ادراك الاخر وموانعه فذلك تسلسل من
الوجهين ولا محيص عنه والروابط للزوم التسلسل الزمان الواحد ولا انفكاك عنه
واما قول ابي الحسن رحمه الله فخارج عن مهيع التحقيق فيما ذهب اليه من جواز ان يرى
الانسان رؤيته فاذا لم يرها فلمانع يمنع من رؤية الرؤية ويمنع نفسه هو ان يرى في
نفسه وهو مخيل ومذهب يبني القول فيه على تلفيقات مع الغفلة عما تؤول اليه
المسئلة من الاستحالة واجتماع الضدين بعد تحقيق النظر فنقول اذا قدرنا
ادراك الرؤية قايما بمحل وقد تعلقت هذه الرؤية بشيء مدرك وكانت هي مما يجوز
ان يرى عند ابي الحسن فنقدر رؤية متعلقة بنفس هذه الرؤية فان لم نرها فلمانع
يمنع ان نرا فيكون المانع متعلقا بالرؤية التي قدرناها ويكون مضادا للرؤية
التي كانت تتعلق بها لولا هذا المانع ثم يلزم في هذا المانع ان يرى او لمانع يمنع من
ان يرى بان يتعلق به ويضاد الرؤية المتعلقة به لولا المانع فعلى مذهب ابي الحسن
يكون هذا المانع مانعا للرؤية المتعلقة بالرؤية ويكون مانعا الرؤية المتعلقة به فيمنع
ان ترى الرؤية ويمنع ان يرى هو في نفسه وهذا اذا تتبع بصحيح النظر ودى الى
الجمع بين الضدين وذلك ان المانع انما يتعلق بالممنوع منه ويضاد الادراك المتعلق به

ولا يتضاد المتضادان الا على المتعلق الواحد ومن ضرورة الادراك والمانع ان
يتعلقا بموجود اذ لا تعلق لشيء من الادراكات وموانعها الا بالموجودات فاذا تعلق
هذا المانع بالرؤية وضاد الرؤية المتعلق بها ثم ضاد رؤية متعلقة به فقد
تعلق بالرؤية وبنفسه وضاد الرؤية المتعلقة بالرؤية وضاد الرؤية المتعلقة
به فاذا ثبتت الضدية بينه وبين الرؤية التي تتعلق بالرؤية لولا هو فيجب لما
تعلق هو بالرؤية وبنفسه ان تتعلق الرؤية ايضا بما تعلق هو به وبما تعلق هو
به نفسه فيلزم ان تكون الرؤية متعلقة به وبالرؤية فيلزم وجوده مع وجودها
من حيث ان الادراكات وموانعها لا تتعلق الا بالموجود وفي تقدير كونه مانعا الرؤية
المتعلقة به دليل على انه تعلق بذاته ولا يضاد المتضاد ضده الا على المتعلق
الواحد فيلزم اذا تعلق هو بنفسه ان تتعلق هي بنفسه وفي ذلك اجتماعه مع ما
ضاده من الادراك لا محالة ولا محيص عن ذلك فبطل هذا التقدير ولم يبق الا ان
تعلق الادراك بالادراك او بالموانع مستحيل لما يلزم فيه من ثبوت الاستحالة
ولا يلزم ذلك في حق القديم سبحانه اذ لا مانع يقوم به سبحانه وتعالى وفي اول درج
من هذه المسألة تظهر الاستحالة فان الرؤية اذا قامت بمحل فادرك لونا فتلك
الرؤية اذا جوزنا ان تكون مرئية برؤية فان لم تكن مرئية تعلق بها مانع يتعلق بها ويضاد
الرؤية المتعلقة بها وهو انما يضادها بان يتعلق بما تتعلق هي فان تعلق بنفسه
كي يضادها على نفسه لزم ان تتعلق هي به كي تضاده على نفسه ففي تعلقها به
داعية الى وجوده وفي تضاده لها داعية الى عدمها فقد لزم وجوده مع وجودها
وهما ضدان وهذا يلوح لمن دق نظره وقوي في جولان النور بصره وانما التزم
ابو الحسن هذا من لزومه ان الوجود مصحح لكون المدرك مدركا فدخل الغلط من
هذا الباب والاصل في ذلك ما ذكرناه وهو ان المصحح لكون المدرك مدركا هو كونه
موجودا ولا يلزم من ذلك ان كل موجود يتعلق به ادراك او مانع فان ذلك ليس من
لوازم هذا الباب في شيء فافهمه وبالله التوفيق **قال رحمه الله** كل ما يجوز
ان يرى فاذا لم يدركه المدرك فانما لم يدركه لقيام مانع به مضاد لادراك ما يجوز
ادراكه وتتعدد الموانع حسب تعدد تقدير الادراكات وهي متناهية الاعداد

اذ لا ينتفي النهاية عن اعداد المدركات اعلم ان الشي اذا جاز ان يدرك ولا
يلقا فيه مستحيل من جهة العقول ثم لم يدركه المدرك فانما كان ذلك لمانع قام
به تعلق بالمدرك بدلا من الادراك والاصل في ذلك هو ان الجوهر لا يعرى عن كل
جنس من الاجناس الا ان يتصف بضده فاذا لم يدرك مدرك كما تعلق به ضد من اضداد
الادراك وهو المانع ولا يجوز تعلق المانع بممنوع منه ويضاد امرين احدهما يتعلق
بما تعلق هو به والثاني يتعلق بغيره فان هذه نظيرة ما فرغنا من ابطاله الان
من قول ابي الحسن وهي هفوة تشبه قوله في البقا انه تبقى به الذات فيوجب
لمحله كونه باقيا ويجب لنفسه كونه باقيا على انه قد تقدم من مذهبه رحمه الله
ان الصفة انما توجب حكمها لما قامت به وبنو آدم عرضة للزلل الا من عصمه الله
قوله ثم لما كانت الموانع لا يمنع منها مانع الا ممنوعا واحدا ولا يتعلق الا بواحد
وجبت النهاية في الموانع والادراكات من حيث وجوبها في المدركات واصل هذه المسلة
ان المدركات لا تكون الا موجودة كما بيناه قبل هذا ولا بد من الحصر والتناهي في
جميع الموجودات وذلك معلوم على الضرورة ومن توهم نفي الموانع كما سنذكره عن
المعتزلة فقد طرق القوادح الى ثبوت الاعراض قال رحمه الله وقد انكرت
المعتزلة الموانع التي اثبتناها مضادة للادراك وزعموا ان الموانع منها القرب
والبعد المفرطان وعدم انبعاث الاشعة على تشكل السداد وعدم اتصالها
بالمرئي والحجب الكثيفة غير الشفافة فهذه هي الموانع على اصلهم وحملوا العمى
على انتقاض بنية الحاسة قل ذكرنا ان المعتزلة في اثبات ادراك الرؤية على
ضربين طايفة منهم صاروا الى ان الادراك وان الحي انما يرى باتصال اشعة من غير
مزيد ومنهم من اثبت الادراك وزعم انه عرض ثم شرط فيه البنية واتصال الاشعة
فاما الطايفة التي انكرت وجود الادراك واحالوا ان تكون اعراضا فلا محالة
انهم ينكرون الموانع ان تكون ايضا اعراضا جريا على عادتهم في انكار الجنس كله
ادراكاته وموانعه واما الطايفة الثانية التي اثبتت ادراكات وجعلوها اعراضا
ثم حكموا باستحالة الموانع فقد تناقض قولهم ودل ذلك على قصورهم عن مبادي
المعقولات فضلا عن النهاية في معانيه والتغلغل في بحار اقاصيه فانهم حكموا

بالشرطية بين جسم وصفة لا تقوم به فشرطوا في الادراك جسوما طافت بمحله ولا
اختصاص له بها وهي اجزاء البنية وقد تقدم القول عليهم في ابطال ذلك فتحكموا
في اشتراطهم ما لا يجوز اشتراطه في قضيات العقول فتارة شرطوا جسوما في وجود
الادراك وهي البنية كما اشرنا اليه وتارة شرطوا اتصالا وهي اكوان في اجسام لطيفة
وهي المعبر عنها بالاشعة وتارة شرطوا عدم الحجب الكثيفة والعدم ليس بشرط
ولا مشروط في شي من المعقولات لان الشرط شرط من صفة نفسه فلا بد من كونه موجودا
ذاتا حتى تثبت له شرطيته وتارة شرطوا المقابلة وهي المحاذيات وهي راجعة الى اختصا
بجهة بدلا من جهة وهذه كلها مما لا يعقل اشتراطها في عرض قائم بمحل فقد خرجوا عن
حزب اهل النظر وحكموا عوايد جارية في معتادها ومزجوا بها المعقولات ومن جملة
ذلك انهم جحدوا وانكروا ان يكون في الوجود موانع مضادة للادراكات وقالوا لو تعلقت
بالمرئي موانع لكانت مثلا للادراكات مساوية لها في جميع الصفات النفسية ولا معنى
لتسميتها موانع لان ذلك اذا حقق رجع الى انها تضاد الادراك وذلك وضع مصطلح
عليه وليس المانع باولى بهذه التسمية من الادراك بان يسمى مانعا باولى من الموانع
التي اثبتموها بمعنى انها تضاده اذ ما ضاد الشي فقد ضاده هو وقالوا لا نجد شيا
من طرق العلوم يثبتها لنا بعني الموانع فان الادراك تشهد احاطته بالمدرك
وتعلقه به وذلك يعلمه المدرك من نفسه ولا يرتاب فيه ثم اذا لم ير الشي لم نجد الا اما
بعدا او قربا او حايلا بين الرايي والمرئي واذا لم ير شيا البتة ولا حايل ولا بعد ولا قرب
كان ذلك راجعا الى انتقاض بنية العين وهو المعبر عنه بالعمى قلنا عدم عثوركم
على مانع لا ينتصب دليلا على عدمه اذ لو حققتم الحق وصححتم النظر لادى بكم الى اثبات
الموانع بطريق ثبوت الاعراض حرفا حرفا وذلك ان الانسان يعلم من نفسه انه يرى الشي
ثم لا يبصره فينظر في كونه رايا او غير رايي فيعلم على الضرورة ان احدهما ليس
بواجب اذ لو كان واجبا لم يتبدل واذا لم يكن واجبا لم يتصور ايضا كونه مستحيلا اذ لو
كان كذلك لم يثبت فلما ثبت احد الحالين وتبدل ثبت جوازهما واذا كان الامر كذلك
فلا يثبت احدهما بدلا عن الاخر الا من مخصص وهذا معلوم على الضرورة فلا يخلو
ذلك المخصص من ان يكون ذاتا موجودا او يكون عدما ويبطل ان يكون عدما فان العدم

لا يتصور ان يخصص منه شيا اذ المخصص اما ان يكون موجدا واما ان يكون موجبا
فالمخصص الموجد هو الفاعل والمخصص الموجب هو المعنى الذى يقوم بالمحل
فيوجب كونه موصوفا به او بحكمه والعلم على هذا لا يكون مخصصا فانه ليس بفاعل
فيكون موجدا ولا هو صفة قايمة بمحل فيكون موجبا اتصافا للشيء فان العدم ليس
بصفة ولا موصوف فوجب ان يكون المخصص لكون المحل رآيا او ممنوعا من الرؤية
موجودا لا محالة ثم الموجودات على ثلثة اقسام اما ذاته واما مثله واما خلافه فان
كان المخصص ذات العين الرآية كان ذلك حكما راجعا اليها ثابتا بثبوتها ولا
يتبدل ما دامت هى وان كان المخصص مثلا لها كان مساويا لها وهى مساوية له وصح
من كل واحد منهما ما يصح من الثانى فاغنى احدهما عن الثانى في كل حكم فالذى يقدر
من احدهما يساويه فيه الاخر فتعود المسلة الى ان يكون هو الذى يخصص نفسه
اذا كان مثله يخصصه فوجب ان يكون المخصص له بكونه رآيا خلافه وهو اما ان
يكون مخصصا وجودا واما ان يكون مخصصا حكما فان كان مخصصا وجودا عن عدم فهو
الفاعل فيقع البحث عند ذلك عن المفعول ما هو اذ لا بد للفاعل من فعل فان قدر الفعل
عين المحل كان محالا اذ المحل كان ثابتا قبل هذا والباقى لا يكون مفعولا في حال بقايه
لان الفاعل يخرج الفعل من العدم الى الوجود فيصير موجودا بعد ان لم يكن والباقى
لا يخرج من عدم الى وجود في حال بقايه ولا بد للفاعل من مفعول وذلك هى الرؤية
واذا ثبت ذلك كانت الرؤية مخصصة باتصاف يختص به محلها وهذا اما لا امر دفع
فيه لاحد وهذا سبيلنا في اثبات كل عرض نروم اثباته فاذا ثبت الادراك بما ذكرناه
من السبر والحصر والتقسيم نظرنا بعد ذلك في قبول المحل اياه بسبر آخر فقلنا
يمتنع على العرض ان يقبل عرضا عرضا لاجل التسلسل كما تقدم ذكرنا لذلك ولا يلزم
ذلك قبول الجوهر العرض وانما كان ذلك من حيث ان الجواهر متماثلة يلزم كل واحد
منها من قبول الاعراض ما يلزم سايرها والعرض يخالف الجوهر فلا يلزم في قبوله
اياه التسلسل واذا كان ذلك من ان العرض لو قبل العرض لوجب فيه التسلسل
علمنا ان القبول ليس بفعل للفاعل اذ لو كان كذلك لم يود الامر فيه الى التسلسل
بان يفعل الفاعل القبول في احد العرضين ولا يفعله في الاخر ولكن لما كان القبول

صفة نفس للقابل فلو كان العرض يقبل عرضا لقبله من صفة نفسه ولكان يجب
للعرض الاخر ان يقبل من الاعراض مثل ما قبله الاخر فيخرج من مضمون ذلك ان القبول
ليس موجودا وانما هو حال تابع لموجود كسائر الاحوال التابعة لذواتها اذ لو
كان موجودا للزم ان يكون محلا او صفة ويلزم من سياق ذلك ان يكون قابلا او موجبا
قبولا ويكون القبول فيه ايضا موجودا ويودي الى التسلسل فاذا ثبت ذلك فيجب
ان يكون القبول كناية عن كون المحل شرطا في الاعراض فلابد من كونه صفة نفسية
للجوهر فاذا بين ذلك وثبت ادراك للجوهر وكان قبوله صفة نفس للجوهر وجب
ان لا يعرى عن قبول ذلك الجنس لئلا تبطل صفة نفسه وتنقلب حقيقته وابطال
الحقائق محال وما افضى الى المحال كان محالا وقلب الاجناس قلب للحقيقة وهو محال
فاذا قطعنا بان الانسان راى الشي ثم لم يره كان ذلك دليلا على اتصافه بصفة من
ذلك الجنس مضاد للادراك ينوب منابه في الشرطية ويتعلق بما تعلق هو به اذ لو لم
يكن كذلك لودي الى ابطال صفة نفس الجوهر وقد تمهد هذا الاصل في باب حدث
العالم في الاصل الثالث منه وهو ان الجواهر لا تعرى عن الاعراض الا الى اضدادها
غير ان الضدين قد يعلم احدهما بالضرورة والاخر بالدليل فان الروية يعلمها
الانسان من نفسه بدليل الاحاطة ويعلم انه محيط بالمدرك واما المانع فلا يعلم وجوده
الا بعد هذا النظر الذي تقدم ذكرنا له وهذا سبيل الموت والحياة فان الحياة يعلم
حكمها بتوابعها من الادراكات ومشروطات الحياة واما الموت فانما يعلم بما ذكرناه
من ان المحل لا يعرى عن الجنس كله لانه يقبله من صفة نفسه وكذلك الغفلة يعلم
العلم الذي هو ضدها ولا يشك العالم انه يعلم ولا يعلم الغافل انه يغفل حتى يذهب
غفلته وحينئذ يعلم انه كان لا يعلم وانما يتوصل الى ثبوت الغفلة بالطريق الذي
تقدم ذكره من ثبوت الاعراض وهذا سبيل كل عرض يخفى حكمه في بعض الجواهر
ويشتهر في بعضها كالرايحة في الياقوت وشهرتها في المسك والعنبر ولكن ثبت
رايحة الجوهر والياقوت بمماثلة الجواهر واستوايها في جميع صفات النفس الواجبة
لها فلما قبل بعض الجواهر الرايحة واتصف بها وقطعنا بان اتصافه بها انما هو من
صفة نفسه علمنا ان للياقوت والجوهر والزمرد رايحة وانما جرت عادة الله سبحانه

يخلق الموانع لنا عن ادراكها والله يحكم لا معقب لحكمه وهو سريع الحساب ∴ وقد
نجد من البهائم من يدرك من الروائح ما لا ندركه نحن فان البهائم تدرك رائحة
ولدها ونحن لا ندرك ذلك ولا يقع التمييز عندنا بين ابنائها وغيرهم بذلك وعلى
هذا لا بعد في ان يعلم احد الصفتين علما على القطع كعلم الانسان بانه يرى وبما
ذا يرى ولا يعلم ماذا امتنع منه لان عادة الله سبحانه في خلقه وسنته الجارية في
صنعه باقتران العلم مع الادراك وليس ذلك جاريا في الموانع فان الانسان يمكث
دهرا لا يرى موضعا ولم يره قبل ذلك ولو نقل اليه خبره خبر التواتر لما علمه على
التفصيل وانما يعلمه على الجملة فانا وجدنا اذا انتهى اليه الخبر المتواتر ببلد من
البلدان النائية انما يعلم كونها بلدة كائنة ولا يعلم تفاصيل ازقتها وسككها فاذا
ابصرها علم تفاصيل ما ادرك منها واما قولهم لم نجد صفة نفسية يتميز بها المانع
من غيره اذ هما عندكم من جنس واحد ويتعلق كل واحد منهما بما تعلق به الاخر فاستبعاد
محض لا طائل وراءه فان الشيء قد يساوي الشيء في الصفات النفسية وهذا
كالقدرة والعجز اذ هما نوعان تحت جنس واحد وكل واحد منهما مشروط بما شرط في
الاخر اذ القدرة من شرطها المحل والحياة وكذلك العجز والقدرة لا تتعلق الا
بجائز ولا تتعلق الا بقيام محلها ولا تتقدم على المقدور عندنا وكذلك العجز لا يتقدم
على المعجوز على ما بيناه في باب الوحدانية عند ذكرنا استحالة ثبوت قديم عاجز
ومع هذه التسوية من جميع الجهات كان العجز مخالفها بكونه عجزا وتخالفه بكونها
قدرة ولهذا زل قدم الجبرية فقالوا لو كان للعبد قدرة لكان ذلك واجبا في حقه لا
يتبدل ولكان تخالفا على الدوام كما ذهبت اليه القدرية اذ لا يعقل معنى العجز قالوا
واذا لم يعقل معنى العجز بقيت القدرة لا ضد لها فلا يعرى عنها المحل وبنوا على
ذلك ان العجز لو تصور وجوده لكان مثلا للقدرة من حيث تعلقه بما تعلقت القدرة
به واستوائهما في عدم التاثير قالوا فالصواب الا قدرة ولا عجز وهذه دعاوى من
الجبرية لا يعضدها دليل ولا ينصرها برهان فكذلك حال منكري الموانع من المعتزلة
ويقال لهم ان المانع يخالف الادراك بكونه مانعا له مضادا في الوجود واذا دل الدليل
القاطع على ثبوت معنى فلا يضر الا تتعين الصفة التي بها يخالف خلافه فان كونه

مانعا انما هو لفظ اصطلاحي وضع له ولو وضع للروية فقيل فيها مانعة من العلم
لكان ذلك سايغا غير ممتنع ولكنا نعلم على القطع انه لا بد للضد والخلاف من
صفة نفس واحدة فصاعدا تثبت للواحد ولا تثبت لها في حق الثاني وان لم
نلف لها تسمية فان الامور العقلية تبنى على الحقايق دون الالفاظ والتسميات
هذا ارشاد الى اثبات الموانع على ما ذهب اليه اهل الحق في ذلك واما قولهم ان
العمى كناية عن اختلال بنية الحاسة فيعارضون بالسهو والغفلة والالام
وغيرها من الصفات فقد قالت الفلاسفة ان السهو والنسيان انما هو اختلال
حاسة الذكر وهي الدماغ فبالذي ينفصلون عن هذا الذي ذهبت اليه الفلاسفة
ينفصل عما قالوه من ان العمى اختلال بنية الحاسة ولا فصل بين المسلمين قال
رحمه الله ذكرنا من مذهب اهل الحق ان الباري تعلى يجوز ان يرى ونقلنا
مخالفة المخالفين ثم ان معظم المعتزلة متفقون على ان الباري تعلى لا يرى نفسه
وهو في معتقدهم لا يستحيل ان يرى بالحواس ويستحيل ان يرى من غير حاسة
وذهبت شرذمة من المعتزلة الى ان الباري تعلى يرى نفسه وانما يمتنع على المحدثين
رويته من حيث يرون بالحاسة واتصال الاشعة وذهب الكعبي وصحبه الى
ان الله تعلى لا يرا ولا يرى نفسه ولا غيره وهذا مذهب النجار :: قد ذكرنا عن
المعتزلة انهم على فرقتين في الادراكات فمنهم من ينفي الادراك شاهدا وغايبا
ويقول لا معنى للادراك الا اتصال الاشعة فهو لا يمنعون ان يرى نفسه لانه
يستحيل ان يرى بالحاسة اذ لا تجوز عليه ويستحيل ان يرى عندهم من غير حاسة
اذ الحاسة تنبعث عنها الاشعة عندهم ولا معنى للادراكات الا الاشعة فحسب
وطايفة قالوا وهم شرذمة قليلون انه سبحانه يرى نفسه ويرى خلقه وانما
يمتنع على الحوادث رويته من حيث انهم يرون بالحاسة وانبعاث الاشعة وهو لا
نبنوا على قول المتقدمين من اهل البصرة في قولهم انه سبحانه سميع بصير على
الحقيقة ثم زعموا انه سميع بصير من صفة نفسه واما الكعبي واشياعه فصرح
بانه سبحانه لا يرى نفسه ولا غيره لان معنى السميع والبصير في حقه سبحانه انه
العالم فقد نفى ان يكون سميعا او بصيرا الا بصفة نفس ولا بسمع وبصر فمنع على هذا

ان يرى نفسه او غيره ثم يستحيل عنده ان يراه خلقه لانهم يرون بالمماسة
وانبعاث الاشعة على شرط المقابلة والتشكل على شرط السواد من غير عوجا
مع اشتراط الاتصال بين الاشعة بالمرءى .: ولما لم يجز على البارى تعلى شيء مما
شرطوه من المقابلة والاتصال احالوا ان يرى في الدنيا والاخرة وانكروا كل
حديث ورد في ان الله يرى في الاخرة واولوا كل اية حتى قال الجبائي في قوله
تعلى الى ربها ناظرة قال ان الا واحدة الالاء وهي النعم فلما اضافها الى الرب
سبحانه سقط التنوين للاضافه فقال الى ربها ناظرة قال فمعنى الاية
منتظرة نعمة ربها الى غير ذلك من تاويلاتهم وسنذكرها بعد هذا ان شا
الله تعلى في موضعها والذى نعول عليه في اثبات جواز رؤية الله تعلى
انا ادركنا شاهدا موجودات مختلفات كالالوان والجواهر ثم الاختلاف يكون
بالاحوال والاحوال لا ترى وانما ترى الذوات وهي في كونها موجودات لا تختلف
فاذا استبعد الخصم جواز رؤية الله تعلى من حيث انه لا يشبه الخلق قيل له
الوجه الذى رئ الحادث لاجله هو متحقق في حق الله تعلى وهو كونه موجودا
فاذا راينا مختلفات ولم يكن الاختلاف في الوجود علمنا قطعا انا انما ابصرنا
لكونها موجودات فان الاحوال لا ترى وسنرد على البهشمية في قولهم ان
الاحوال هي التي ترى فانا نقطع ان المرءى لنا يتميز عن غيره ولا تتميز الا المو
جودات فاذا رئ موجود لزم تجويز رؤية كل موجود كما اذا رئ جوهر لزم تجويز
رؤية كل جوهر **قال رحمه الله** فان قيل لو كانت الرؤية لا تتعلق الا بالوجود
لما ادرك المدرك اختلاف المدركات **قال رحمه الله** وهذا السؤال وجهه
البهشمية فان من اصلهم ان الادراك لا يتعلق بالوجود وانما يتعلق بخاص وصف
المدرك **قال** والذى ذكروه في غاية التناقض فان ابن الجبائي امتنع من
وصف الحال بكونها معلومة على حيالها محاذرة من ان تتخيل الحال ذاتا ثم زعم
انها المدركة دون الذات ووجودها وكيف يستجيز اللبيب ان يحكم بانه يدرك ما
لا يعلم مع القطع بان تعلق العلم اعم من تعلق الادراك فان العلم يتعلق بالوجود
والعدم والادراك لا يتعلق الا بذات موصوفة بالوجود **اما** قول من قال لو كانت

الرؤية لا تتعلق الا بالوجود لما ادرك المدرك اختلاف المدركات فغير مسلم
لانا انما ندرك عندنا الذوات الموجودة واما اختلاف المختلفات فليس بمدرك
بل نقول لا حقيقة للاختلاف اذ ليس للاختلاف شيا ثابتا ذاتا ولا صفة نفسية
وانما هو عبارة عن موجودين تثبت لاحدهما من صفات النفس ما لم تثبت للثاني
ولو كانت الخلافية امرا معقولا معقودا لكان لا يخلو من ان يكون موجودا او معدوما
او حالا ولهذا لا تصح الخلافية لذات واحدة وانما تثبت لموجودين وسبيلها
سبيل الضدية والمثلية وكذلك كل ما لا يصح ثبوته الا بين اثنين فاذا كانت
المخالفة لا يصح ان تكون معلومة فكيف انها مدركة :. واما البهشمية الذين وجهوا
هذا السؤال فقالوا الادراك يتعلق بما يعلم عنده قالوا واذا ابصر العاقل
محلا ابيض فانما ابصر البياضية وهي اخص وصف البياض لكن في عبارتهم
تناقض حيث قالوا انما تتعلق الرؤية باخص وصف المدرك فخرج من حقيقة
العبارة ان المدرك هو البياض مثلا وان اخص وصفه بياضيته فكيف يسمونه
مدركا ثم يقولون ان الادراك تعلق بخاص وصفه ولا معنى للمدرك الا ما تعلق
به الادراك وهذا بعينه مذهب ابي هاشم غير انه قال ان الحال لا تعلم على حيالها
لانها لو علمت على حيالها لكانت ذاتا متميزة عن غيرها ولثبت وجودها ثم
زعم انها المدركة دون الذات وهذا الذي اشار اليه صحيح في البعض غير صحيح
في البعض فاما قوله بان الحال لا تعلم على حيالها فحق في نفسه من حيث انها حال
تابعة فلا تعلم ما لم تعلم الذات التي تتبعها فان الحال لا تعلم على حيالها وانما
تعلم الاشيا بوجودها وتميز بصفات انفسها وتخصص بزمانها ومكانها
ويعلم عدمها بالاضافة اليها وتعلم صفة نفس الشيء بالاضافة اليه والحال
لا وجود لها فيحصل احد الى العلم به من جهة الادراك ولا تتميز بما به تختص
من زمان او مكان لان الزمان مقارنة حادث حادثا متجددا والحال لا توصف
بالحدوث لان الحال ليست مفعولة اذ لو كانت كذلك لكانت ذاتا موجودة ولافتقرت
الى اخرى تميز بها وكذلك الحال التي تتميز بها لو كانت موجودة وينساق ذلك الى
حوادث لا اول لها فيتصف بعضها ببعض وهو من المحال ما يقدر وكذلك لا يصح ان

٢٥

تخصص بمكان لان المتخصص بالمكان يلزم ان يكون متحيزا كاينا في مكانه
يكون فيه ويستحيل قبول الاكوان على الاعراض فكيف بالاحوال التي هي
لا توصف بانها موجودة ولا بانها معدومة اذ لو كانت موجودة للقي في ذلك
ماذكرناه من التسلسل ووجود ما لا نهاية له ولو كانت معدومة للقي في
ذلك استحالتان احداهما ان الحال لو تخيلت متعدمة ثم ثبتت بعد ذلك
لكانت جايزة والجايز اذا تخصص بالثبوت بعد العدم افتقر الى فاعل قادر
يؤثر قدرته فيه وذلك يودي الى كون الحال موجوده ويلحق فيه التسلسل
الذي اشرنا اليه فليس للحال عدم يضاف اليها فتتميز به وتتميز بها كما يقال
عدم زيد ولذلك ذهب اكثر اهل النظر الى ان العدم الذي لا يضاف الى شي
لا يعلم على حياله فاذا اضيف تميز وكذلك الحال لما تضف الى ذات متميزة
بها تجنيسا وتنويعا لا يتصور ان تحاط بها ولذلك قال اهل الحق ان الحال تعلم
مضافة الى ذاتها وقد يغفل عنها ومنع اهل التحقيق ان تجهل على حيالها فان
الجهل يتعلق بالمعتقد على خلاف ما هو به فيعتقد الجاهل ما جهله انه على
وصف وليس المعتقد على ذلك الوصف ولما لم يكن للحال صفة يكون عليها لم
يتصور ان تعتقد على صفة تنتفي لا اصابة ولا خطا، **وقد** ذهبت فرقة من
الفلاسفة الى ان المعدوم انما يمتنع ان يعلم لاجل ذلك وقالوا لما لم يكن له خاص
وصف يتبين به لم يحط به ولم يتميز للعالم ولا ايضا يجهل لاجل ذلك وليس الامر
كذلك فانه اذا امتنع ان يعلم العدم من غير اضافة لا يمتنع ان يتعلق به جهل فيعتقد
وجودا وهذا هو اعتقاده على خلاف ما هو عليه ولا يتصور ذلك في الحال فانها
اذا اعتقدت موجوده لم يتصور ذلك وان اعتقدت معدومة لم يتصور ايضا ذلك
وان اعتقدت متصفة بوصف لم يتصور ايضا ذلك لان هذه كلها تخرجها عن كونها
حالا وتلحقها بما يتصور وجوده وعدمه واتصافه وذلك كله محال في حق الصفات
النفسية وهي الاحوال ولذلك لا يتصور الجهل الا من غافل واما من ليس
بغافل فانما يتصور منه الغفلة وما اشبهها فان الجاهل يعتقد الشيء على
خلاف ما هو به فلا بد من معرفته بالشيء الذي يجهله وظاهر هذا القول تناقض

وبيانه ان الناظر اذا ابصر عمرا فقال انه زيد فقد علم الذات المدركة وهو عمرو
وقد علم زيدا الذي جهله واعتقده هو وبقي الجهل في باب الاضافة فاضاف
اسم زيد الى عمرو وسلبها عن عمرو وهو خبر في ضميره تعلق بان زيدا هو هذه
الذات التي ادركها فخرج من مضمون هذه النكتة ان الغلط في الاضافة لا في عين
الوجود فان من ادرك ذهبا واعتقده حجرا او نحاسا فانه يعلم الذات المدركة
ويتصورها في ضميره ثم يعتقدها حجرا فهو عالم بالذهب والحجر واسم الذهب
والحجر ففي اضافة الحجرية الى الذهب تصور الغلط في الضمير فخرج من هذه المسألة
ان الحال لا تعلم مفردة على حيالها والعلم يتعلق بالمعلوم على ما هو به ولا يمكن
ان يعلم الحال الا من علم الذات المتنوعة وهذا هو معنى المعلوم على ما هو به اذا
كان المعلوم حالا والا فلا نفس لها ولا صفة نفس حتى تعلم عليها فهذا القول على
ما ذهب اليه ابو هاشم من ان الحال لا تعلم واما قوله ان الحال هي المدركة دون
الذات الموصوفة بها فباطل قطعا اذ كل مدرك معلوم او يجوز ان يعلم اذا لم يتعلق
به ضد من اضداد العلم وليس كل معلوم مدركا فتعلق العلم على القطع اعم من
تعلق الادراك وقد تبين ان الحال لا يجوز ان تعلم وحدها مفردة دون العلم بذاتها
فاذا قدرت مدركة دون ذاتها فليجز ان تعلم دون ذاتها وكيف يستحيل العلم بما يمكن
ان يدرك ثم على القطع تعلم التمييز في حق المدرك فيتميز عن غيره وقد تبين
ان الحال لا تتميز ولا تميز الا الذوات ويكون تمييزها بثبوت احوال لها والاحوال
لا تثبت لها احوال فلا تتميز فلا تكون معلومة ثم زعم ابو هاشم ان الادراك انما يتعلق
باخص وصف المدرك وهذا تناقض في القول وغلط في المعنى اما تناقضه فهو
ما ذكر ان الحال هي المدركة ثم قال الحال التي هي اخص وصف المدرك فالمدرك على
هذا هو الموصوف بالحال دون الحال واما في المعنى فانه يطلب على ما المصحح لكون
المدرك مدركا فان قال كونه حالا لزمه تعلق الادراك والتزم على ذلك فضايح شنيعة
لا يبوء بمثلها محصل واقربها لزوم مدركات لا نهاية لها وذلك ان تعلق علمه بالحال
حال لعالمه اذ لا خلاف بين العقلاء في ان التعلق تعلق العلم وغيره حال للمتعلق
فيلزمه ان يدرك تعلق علمه بالمعلوم ويلزمه ادراك تعلق علمه بتعلق علمه

بالمعلوم الى غير نهاية وكذلك يلزمه ان يدرك تعلق ادراكه بتعلق ادراكه
بتعلق ادراكه ويتسلسل القول في ذلك الى غير نهاية مما يلزمه في ذلك من
الاستحالات على مذهب اهل الاعتزال من ثبوت ادراكات متعلقة بالاحوال
الثابتة للحوادث في حال عدمها اذ هي متصفة باحكام اجناسها وانواعها التي
يتميز البعض منها عن البعض في حق العلم وذلك يودي الى ثبوت مدركات
لا نهاية لها وان قال ان المصحح لكون المدرك مدركا كونه اخص صفات الموصوف
به كان ذلك باطلا من وجه اقربها ما ذكرناه من الزامه ادراك اخص اوصاف
الذوات في عدمها ولا محيص له عن ذلك على قواعدهم في اتصاف الذوات المعدومات
باخص اوصافها ومنها ان كون الحال اخص وصف الموصوف بها الى مفهوم فيها يزيد
به على ساير الاحوال اذ هي وصف من اوصاف الذوات لا تتصف بالوجود ولا
بالعدم فلا فرق في الاخص والاعم في هذا الباب بوجه من الوجوه ويرجع الامر
في ذلك الى ان الاخص في البياض مثلا كونه بياضا وتلك حال من احواله وصفة
من صفاته من غير فرق اذا قدر منفردا دون غيره من الموجودات ولا معنى للاخص
والاعم الا باعتبار الغير واما في نفس الموصوف فلا فرق بين صفة نفسه وساير
صفاته النفسية اذا قدر منفردا دون النظر الى نفس ثابتة واذا كان الامر
كذلك فلا معنى لتقييد الادراك في المتعلق باخص وصف الشيء اذ لا معنى له
في نفسه ولا يكون المصحح لادراك المدرك كونه مشتركا مع غيره اذ ذاك يودي
الادراكه الى ادراك ذلك الوصف حيث ما ثبت هذا اذا جعل الاخص علة في
كونه مدركا ومثل الشيء يشاركه في ذلك الاخص واذا كانت العلة كونه مشتركا
فيه على الوجود لزم رؤية كل صفة يشترك فيها لكونها اخص ولذلك قال بعض
اهل العلم من اصحابنا لا يثبت حكم هو اخص الا وهو عموم اذ لا بد من ان يشترك
مع الموصوف به ما يماثله سيما على مذهب المعتزلة حيث قالوا انما يكون التماثل
بالاشتراك في الاخص وصيروه علة في كون الشيئين متماثلين ثم يلزم ان يكون
الاخص في وصف الحال النفسية معلوما ابدا على الحال واذا كان كذلك لم
يخل من ان يكون عدما او وجودا او حالا اذ لا تخلو المعلومات من هذه الثلاثة وكيفما

قررت هذه المسئلة في حق كون الحال اخص وصف المدرك بطل المقدر فانه ان
كان كون الحال اخص وصف الشيء عدما كان باطلا لان العدم لا يثبت الا مضافا
اذ لا حقيقة للعدم تتميز عن غيرها باوصافها وايضا فان اخص وصف الشي لو
كان عدما لكان الحال الموصوف بانه اخص وصف الشيء متعدما اذا كان العدم
وصفا له وهو كونه اخص وصف الشيء واذا بطل كون اخص اوصافه عدما بطل
ان يكون مصححا لكون المدرك مدركا وبطل ان يكون المصحح لكون المدرك مدركا
كونه حالا كما تقدم ابطاله لم يبق لقول ابي هاشم ان الادراك يتعلق باخص
وصف المدرك وجه سيما وقد التزم ابو هاشم وشيعته ان المرئي لا بد من اتصال
اشعة به والحال لا يتمكن في العقل ان يتصل بها ولا ان ينفصل عنها وقد تبين
ان ذلك محال في الاعراض فكيف صورته في الحال التي لا تتصف بالوجود ولا بالعدم
فهو امحل واشد استحالة وكذلك شرطوا في المرئي ان يكون مقابلا للمحل الرائي
وهذا لا يتصور في حق الاحوال وقد تبين بطلانه في حق الاعراض وهي موصوفة
بانها موجودة فكيف بالحال وهي لا توصف بالعدم ولا بالوجود ثم يلزم على مقاد كلامهم
ان يدرك كل حال حتى لا يشذ من الاحوال شيء فان من اصلهم ان السليم البنية
اذا لم يحل بينه وبين المرئي حجب ولا كان بعيدا عن الرائي غاية في البعد ولا
قريبا مفرط القرب وجب عندهم ان يدركه واذا قالوا ان الادراك انما يتعلق بالا
والاحوال لا تكون محجوبة تحول بينها وبين الرائي حجب اذ لا تتصف بانها متحيزة ولا
يتصور ان يكون محجوبا من ليس متحيزا فوجب روية كل حال على هذا الاصل الفا
وايضا فان الحال لا توصف بالبعد ولا بالقرب لان البعد والقرب على الحقيقة انما
هي من اجناس الاكوان فانا اذا قدرنا جوهرا بين جوهرين بينه وبين كل واحد
منهما مثل ما بينه وبين الثاني لم نصفه بانه قريب من هذا ولا من هذا فاذا تحرك
الجوهر المتوسط الى جهة احد الجوهرين كان تحركه قربا اليه بعدا عن الثاني فتعتور
على الكون الواحد تسميتان بالاضافة الى كل واحد من الجوهرين والبعد والقرب
من الاسماء التي لا تثبت للذوات بانفرادها وانما تثبت بالاضافة الى غيرها وهذا
النوع من الاسما كثير وهي اسماء المفاعلة لان من قرب منك فقد قربت منه ومن

خالفه مخالفة فقد خالفه مخالفة الى غير ذلك من اوصاف المتغايرين ولذلك
قال اهل الاشارة ان القرب بينا هي في الاجسام والبعد لا بينا هي فيها فان
جوهرين ليس في الوجود جوهر غيرهما اذا قدر القرب بينهما فيقرب كل
واحد منهما الى صاحبه فبينا هي قرب احدهما من الاخر اذ لولم بينا هي لودى
ذلك الى تداخل الجوهرين في حيز واذا قدر البعد بينهما كان بعد احدهما عن
الاخر لا نهاية له فانه ما من قدر بين فيه احد الجوهرين عن الاخر الا وفي
الامكان زيادة عليه في البعد والمسافة ويكون ذهاب احدهما في خلاء لا نهاية
لبعده وقد غلط قوم في هذا المعنى وتوهموا انه لا يجوز ذهاب جوهر الا في
جواهر ومن جملتهم قدوة الاستاذ ابو اسحق الاسفرايني رحمه الله وقد ذكرنا
طرفا من ذلك في الاكوان في باب حدث العالم وقال اقوام لا يجوز ان يخلق الله تعالى
جوهرين في العالم ليس معهما غيرهما ويكونا مفترقين والى ذلك ذهب الاستاذ
ابو اسحاق ايضا فيما نقل عنه اصحاب مقالات النقل على المذاهب وعلل ذلك
بان قال اذا قدرنا جوهرين مفترقين ليس في الوجود غيرهما ثم قدرناهما
وليس بين احدهما والاخر جواهر فلا مسافة بينهما فوجب اذ ذاك ان يكونا مجتمعين
اذ لا معنى لكون الجوهرين مجتمعين الا كون احدهما لا مسافة بينه وبين الاخر
فاذا قدرناهما مفترقين وليس بينهما جواهر كانا متحيزين ولا مسافة بينهما وهذا
معنى الجوهرين اذا كانا مجتمعين وهذا غلط في نفس المسلة وذلك ان الجواهر
المتكاثفة انما يكون كل واحد منهما في حيزه لا في حيز غيره وتداخل الجواهر ممتنع
عقلا فان ذلك لو كان لودى الى كون الجوهرين جوهرا واحدا وهو راس المحالات
واولها في رتب الاستحالات واذا كان كل جوهر في حيزه كان وجود غيره من الجواهر
في حقه كعدمه ثم لو قدرنا خطا من جواهر عشرة ثم قدرنا انعدام الثمانية الجواهر
المتوسطة لكان ذلك امرا جايزا لا استحالة فيه ويبقى الجوهران المتطرفان في
احيازهما لم يتبدل عنه فان منع احد هذا الذي فرضناه وحكم باستحالته قلنا
له لا يخلو هذه الاستحالة اما ان ترجع الى منع انعدام الثمانية المتوسطة من الجواهر
مع بقاء الجوهرين المتطرفين او الى خلق السكونين في الجوهرين المتطرفين عند

انعدام الجواهر الثمانية التي قدرناها متوسطة فان ذكر بالاستحالة في تقدير
انعدام الجواهر الثمانية مع بقا الجوهرين المتطرفين في حيزيهما كان باطلا فما
من جوهر الا ووجوده جايز وقد بينا وجه الرد على اهل الاعتزال حيث قالوا
باستحالة عدم بعض الجواهر مع بقاء بعضها واوضح ما تسوقه الادلة على
ذلك وعدم الجواهر يكون بقطع الاعراض عنها بان لا يخلقها فيها وقد ذكرنا
العلة التي حملت المعتزلة على هذا القول وانها من مصيرهم الى ان بعض الاعراض
تبقا فلا يعدمها عن محلها الا ما يطرا من اضدادها فلما عورضوا بعدم الجوهر
كيف يتصور مع القول ببقاء الاعراض صاروا الى انها تعدم بان يخلق الباري
سبحانه وتعالى عدما عرضا لقبوه بالفناء لا في محل تنعدم به الجواهر اذ ليس له
اختصاص ببعض الجواهر دون بعضها فيجيء من مساق كلامهم هذا ان الباري
سبحانه وتعالى يخلق لا شيء في لا شيء ينعدم به الجواهر وحاشى الاستاذ ابي
اسحاق رحمه الله من ان يقول بمثل هذا القول فان منصبه في المعارف اعلى رتبة
من هذا واذا كان انعدام الثمانية المتوسطة مع بقاء الجوهرين المتطرفين
جايزا لم يبق لادعاء الاستحالة وجه يتمسك به وان صرف الاستحالة الى خلق
السكونين في الجوهرين المتطرفين كان ذلك حكما بدعوى الاستحالة فيما علم فيه
الامكان والجواز فان الكون الذي قام باحد الجوهرين قبل عدم الجواهر المتوسطة
يجوز وجود مثله وهو ان يخصصه بما خصصه به الكون الاول فان الجوهر يخصصه
الكون الذي يحل فيه بالحيز الواحد من صفة نفسه واذا قام بالحيز الذي هو
فيه انما يقيم به يكون اخر بدلا من الاول فلو كان الثاني من السكنات مما لا لا جتمع
الجواز والاستحالة في شيئين متماثلين ومن ضرورة المثلين ان يتساويا فيما
يجب ويجوز ويستحيل كما ذكرنا في حقيقة المثلين والخلافين واما ما ذكروه من
ان الجوهرين الساكنين اذا لم يكن بينهما جواهر فانها يجب ان يكون احدهما مجتمعا
مع الثاني من حيث ليس بينهما مسافة فغلط في الباب فان المسافة يكون بجواهر موجوده
متسقة يكون بتقدير جواهر بحيث ان لو كانت الجواهر موجودة لشغلت تلك
المسافة وهذا يتقدر باجزاء الهواء مثلا فان الجوهرين اذا كانا مفترقين وبين

احدهما والثاني مسافة من اجزاء الهواء ثم نقدر قربا من احد الجوهرين من
الثاني فلا تزال جواهر الهواء تنعدم من بينهما ويقرب احدهما من الاخر حتى
يتلاصقا وقد انعدم ما بينهما من اجزاء الهواء فلولا انعدام الجواهر من الهواء
ما اتصل احدهما بالثاني ولكن لما انعدمت جواهر الهواء واحدا بعد واحد
وكلما انعدم منها جوهر خلفه ذلك الجوهر بحركة فيه تخصصه بحيز الجوهر
المنعدم هكذا حتى اتصل احد الجوهرين بالثاني المتطرف من الطرف الاخر فلو
ان الجواهر الهوائية انعدمت او تحركت الى جهة تخالف جهتي الجوهرين المتطرفين
ثم وجب ان يلتقي الجوهران المتطرفان لم يخل اما ان يلتقيا في زمان واحد وفي
ازمنة كثيرة فان قدر تلاصقهما في زمان واحد كان ذلك مستحيلا لانه قد قطع
تلك المسافة بعينها عند تلاشي اجزاء الهواء واحدا بعد واحد في ازمنة على
عدد اجزاء الهواء المنعدمة وما قطعه في ازمنة انما يقطعه باكوان مختلفة تخصص
كل واحد منها بحيز لا يخصص به الثاني ولا بد من ذلك فلو كان ما ذهبوا اليه من
وجوب ملاقاتهما عند عدم الجواهر المتوسطة بينهما في زمان واحد لادى ذلك
الى ان يقطع الجوهر بكون واحد احيانا كثيرة وذلك مما نبين بطلانه في اثناء
الكلام وتضاعيفه في صدر هذا الكتاب ولو قطعت الحركة مقدار حيزين في زمن
واحد لقطعت الالاف من الاحيان ولم تتوقف الاكوان في قطع الاحيان على حد
محدود ولا عدد معدود ولكان ذلك موذنا باختلاف الاكوان في ذلك حتى يقدر
كون يقطع حيزين واخر يقطع ثلاثة الى ان يقطع كون الالاف من الاحيان حتى
يثبت الاختلاف بين الاكوان ويبينا منها استحالات لا يجوز امثالها عقلا فانا
اذا قدرنا كونا من الاكوان خصص الجوهر بحيز وكان انتقل بذلك الكون من جهة
المشرق الى جهة المغرب مثلا ثم قدرنا جوهرا اخر قد نقله كون اخر من المغرب الى
جهة المشرق وتخصصه بما خصص به الكون الناقل جوهره من الحيز الواحد
لادى ذلك الى كون الجوهرين في حيز واحد اذ ليس احد الجوهرين بان يكون مختصا
بذلك الحيز اولى من الثاني وحقيقة المختلفين ان يثبت احدهما مع الثاني في محل
واحد ولو اختلفت الاكوان في التعلق لادى ذلك الى اجتماعهما في المحل الواحد

وذلك ممتنع فان اجتماع الكونين في محل واحد في زمان واحد يودي الى ان يكون
الجوهر في حيزين في وقت واحد مع اختلاف الاكوان في التعلق بالاحياز وان
قدرت الاكوان متماثلة بان يخصص كل واحد منها يخصص به الاخر كان اجتماع
اثنين منها في محل واحد مستحيلا لاستحالة التماثل كما يتبين في بيان احكام
التضاد ولهذه المعضلة صار القاضي ابو بكر الباقلاني رحمه الله الى ان الكون
متعلق وقال يتعلق الكون بحيز بدلا من اخر من صفة نفسه وقال ابو الحسن ان
الكون يخصص الجوهر بحيز ولا تعلق له ومدار هذه النكتة على ان الحيز هل
هو الجوهر او زايد عليه وقد ذهب القاضي رحمه الله الى ان الحيز هو ذات
الجوهر من غير مزيد واذا قام الكون بالجوهر فيلزم على اصله ان يتعلق الكون
بالجوهر نفسه وهذا يبعد عند ابي الحسن على ما اصله من ان الكون يخصص
الجوهر بالحيز واذا كان الحيز وجود الجوهر فكيف يخصصه الكون بنفسه اذ لا
يقال اختص الشيء بنفسه لان هذا مما لا يعقل له معنى وذهب ابو الحسن رحمه
الله الى ان الحيز راجع الى تقدير الابنية التي يشغل الجوهر قدرا منها وهو ان
يقدر عدم الجوهر فالفراغ المقدر من طرف المكان هو الحيز واعتبر القاضي الحيز
بالممانعة فقال انما يمانع الجوهر جوهرا اخر على ذاته وهي حيزه والمسلة تدور
على تبديل لفظ بلفظ غيره بان يقول ابو الحسن الكون يخصص الجوهر بحيز بدلا
من حيز ويقول القاضي يتعلق الكون بحيز دون حيز آخر وهذا تناقش في العبارات
عن حقيقة الحيز قال رحمه الله فان قالوا فما بال الاحوال علمت عند
ادراك الوجود قلنا قولنا في العلم بالاحوال عند ادراك الوجود كقولكم
في العلم بالوجود عند ادراك الاحوال ثم لا يبعد في مجاري العقول وجوب اقتران
معنيين وهذا بمثابة اقتران الالم بالعلم والمحل بالعرض الى غير ذلك والجواب
عن هذا السوال هو ان نقول ليس يجب ان نعلم الحال عند ادراك الوجود
بل يجوز ان يدرك الوجود ويغفل عن حاله وربما يجوز ان يغفل عن الوجود ويعلم
الحال لانا لا نزاع في العلم تعلقه بالمعلوم على ما هو به والعلم بالحال مع الغفلة
عن الوجود الذي تتبعه الحال متناقض لانه يودي الى ان تعلم الحال لغير ذي

حال وقد سبق بيان ذلك في باب ان الوجود هو الموجود من غير مزيد واقسام
هذه المسألة واركانها ثلاثة مبنية على التقدير وهو ان يقدر العاقل العلم
بشيء مع الغفلة عن شيء اخر فاذا صح ولم يلق فيه وجه من وجوه الاستحالة
عكس القضية فقدر العلم بالمغفول عنه فاذا صح ايضا قطع عند ذلك
بانهما معلومان وان احدهما ليس تابعا للثاني واذا قدر العلم بشيء وقدر الغفلة
عن اخر وصح واذا عكس لم يصح قطع عند ذلك بان الذي صح العلم به مع الغفلة
عن الثاني هو ذات والثاني حال له تابع لذاته واذا قدر العلم بشيء والغفلة
عن اخر وامتنع واذا عكس فقدر العلم بالمغفول عنه والغفلة بالمعلوم وامتنع
ايضا فليقطع بانهما شيء واحد قد ترادفت عليه الاسماء وهذا كالوجود مع
الموجود والعدم مع المعدوم اذ لا يصح ان يعلم وجود الشيء من لا يعلم انه موجود
ولا يصح ان يعلم عدم الشيء من لا يعلمه معدوما والعدم ليس بصفة للمعدوم
ومثال التقدير الاول كالعلم باللون مع الغفلة عن الرائحة والغفلة عن
اللون مع العلم بالرائحة ومثال التقدير الثاني كالعلم بالوجود مع الغفلة
عن الحال وهذه مسألتنا التي نحن بسبيلها فاذا قدرنا تعلق الادراك بالوجود
فلا نشترط العلم بالمدرك فضلا عن حاله فان الادراك قد يتعلق بالمدرك
وتتعلق الغفلة به ولا يمتنع ذلك والواقع من هذه المسألة ابدا ان محل الرؤية
يتصف بادراك المرئي ويتصف بالغفلة عنه او بالنوم ولا يتصف بالعلم به ولا
بالجهل به ولا بالظن به ولا بالنسيان له لان العالم بالشيء مخبر عنه كما تقدم
بيان ذلك في موضعه مما تقدم من هذا المجموع وكذلك الجاهل بالشيء مخبر عنه
ايضا على حسب اعتقاده فان الخبر يتعلق بالمخبر عنه على حسب تعلق الاعتقاد
به وعلى الضرورة يعلم العاقل من نفسه ان محل الادراك ليس بمعتقد ولا مخبر
وليس من اجزاء الانسان ما يتصف بالاعتقادات سوى الجزء العاقل وكل جزء
في بدن الانسان فانما يتصف بالغفلة واذا لم يلزم ان يعلم المدرك على الحقيقة
ما يدركه كان اولى واحرى ان لا يعلم حال المدرك فانا قد بينا ان العلم اذا لم
يتعلق بالوجود لم يتعلق بحاله وهذا مقطوع به وقد ظهر دليله واتضح سبيله

فتبين انه ليس بين ادراك وجود الشيء وبين العلم بحاله ارتباط فاضمحل سؤالهم
الذي وجهوه علينا **واما قوله** رحمه الله قلنا قولنا في اثبات العلم عند
ادراك الوجود كقولكم في العلم بالوجود عند ادراك الاحوال فهي مدافعة الخصم
بما امكن فانا لا نعتقد ان الاحوال تدرك فترتب عليه الجواب الذي اجاب به ابو
المعالي رحمه الله ولكنا نقول اما على ما ذهبتم اليه من تعلق الادراك بالاحوال
فانكم لا تخلون من احد امرين اما ان تقولوا بتعلق العلم بالمدرك او لا بتعلق فان
زعمتم ان العلم يتعلق بالمدرك وهي الحال فيلزم على ذلك ان يتعلق العلم بالموجود
الممنوع لما تقدم بيانه من ان العلم بالحال يمتنع دون العلم بالوجود فان ثبوت
الحال لغير ذي حال محال وان زعمتم ان الحال اذا ادركت لا يتعلق بها علم يقوم
بالمدرك لها فمن اين علمتم ان الحال هي المدركة فلا يستقيم دعواكم ان الحال هي
المدركة الا بثلاثة علوم احدها علم بانها المدركة دون الوجود والثاني العلم
بالحال على حيالها اذا كانت مدركة والثالث العلم بالوجود الذي تتبعه الحال
المدركة لما بيناه من استحالة العلم بالحال دون العلم بالوجود وذلك يؤدي الى
اشتراط بعض العلوم في وجود بعضها وقد تبين فيما قبل استحالة الشرطية
في الجنس الواحد لان ذلك يؤدي الى اجتماع الاضداد لان انواع الجنس تتضاد
اذا لم تتعلق وتتضاد اذا تعلقت على المتعلق الواحد فلو قدرنا علمين واحدهما
شرط في الاخر لتعلق احدهما بما يتعلق به الثاني لان من حكم المشروط اذا تعلق
شرطه ان يكون متعلقا بما يتعلق به شرطه وقد تبين ان تعلق العلمين بالمعلوم
الواحد يمتنع قطعا اذ احدهما يغني عن الثاني وان احدهما لو تبدل بغفلة او
بضد من اضداد العلوم وتبدل الاخر بعلم يماثله لودي ذلك الى احد امرين اما ان
يجتمع العلم والغفلة بالشيء الواحد في المحل الواحد واما ان نحكم باستحالة
تبدل احدهما بغفلة تتعلق بما كان يتعلق به العلم الذي عُدم وفي الحكم بذلك
انقلاب الجائز مستحيلا وكل اصل يكر على ابطال ما يجوز ثبوته كان مستحيلا واما
على مذهب اهل الحق وهو المدرك هو الوجود فلا يمتنع ان يتعلق العلم بالمدرك
الذي هو الوجود ولا يمتنع ان تتعلق الغفلة به مع ادراكه ثم اذا تعلق العلم بالمد
رك

الذي

الذي هو الوجود فلا يمتنع ان يتعلق العلم باحوال المدرك ولا يمتنع ايضا ان
تتعلق الغفلة بها او يتعلق العلم ببعض احوالها دون بعض ولا معنى
لتخصيص الحال التي هي اخص صفاته دون الاعم منها فان ذلك كله في حكم
الجواز وسلك الامكان اذ لا يجب عند العلم بالوجود علم بحال الوجود ولا
يمتنع فيثبت الجواز على هذه القضية قطعا ومن حق الضرورة في حكمها عند
تقدير ثبوت الحكم او عدمه اذا لم يلق وجه من وجوه الاستحالات في النفي والاثبات
ان تقضي بالجواز في ذلك و وجوه الاستحالات مضبوطة في مسالك الضرورات
التي تقضي بها العقول كاجتماع الضدين في المحل الواحد في الوقت الواحد
ومراتب التضاد قد سبق بيانها في موضعها من اول هذا المجموع فلا فايدة في
التطويل باعادة مراتبه ولكن من مراتب التضاد ما يعلمه كل عاقل كتضاد
البياض والسواد وكذلك كل صفة لا تتعلق لها وهي الضدية الصريحة من غير
تعليل ومنها ما لا يعلم التضاد في حقها الا عن تقدير متقدم وهي ضدية
المثلين كالبياضين يتضادان على المحل الواحد وانما يعلم ذلك بتقدير تبدل
البياض الواحد بسواد وتبدل البياض الثاني ببياض فيؤول الى اجتماع الضدين
كما تقدم بيان ذلك في العلمين قبل هذا ومنها ما لا يعلم الا بعد العلم بالتعلق
ومعناه كالعلم بضدية العلم بعمرو مع الجهل به وانه لا تضاد بين العلم بعمرو
والجهل بزيد ومنها ما لا يعلم التضاد بينهما حتى يعلم معنى الشرطية وذلك
كتضاد الفكر للنوم ولما يضاد العقل لكون العقل شرطا في الفكر وكتضاد
الموت للعلم لكون الحياة شرطا في العلم والموت يضادها وما ضاد الشرط ضاد
المشروط لا محالة فهذه تتمة لبيان مراتب التضاد المذكورة في صدر كتابنا
هذا و من انواع الاستحالات وجود فعل لا فاعل له ونعني بذلك ينشي
اربعة وجوه من الاستحالات احدها ابطال ما حكمت به الضرورة من ان
وجود جايز بدلا من جايز مفتقر الى مقتض مخصص: والثاني اثبات حادث
لم تؤثر فيه قدرة وفي ذلك مغالطة الضرورة ومصادمة البديهة اذ لولا التباين
من المخصص لما ثبت وجود المخصص والثالث ابطال دلالة التخصيص على كون

المخصص مريدا لما خصص :: والرابع ابطال دلالة الاحكام على علم الفاعل
المحكم فان قدرا الفعل جوهرا لا تاليف له ولا اتقان فيه كان تخصيصه بوقت
دون وقت وبصفة من اعراضه دون صفة دليلا على ارادته ذلك ثم دلت ارادته
له على علمه به اذ لا يستحيل ثبوت ارادة الشيء من غير علم به فهذه وجوه
من الاستحالات يثمرها قول القايل ان الفعل لا يحتاج الى فاعل ومن وجوه
الاستحالات مماثلة الفاعل فعله فان التماثل يوجب التساوي بين المتماثلين
فيما يجب ويجوز ويستحيل وقد وجب للفعل وجود فاعل له كما تقدم فلو كان فاعله
مثلا له لوجب له فاعل كما وجب لمماثله الذي قد رمفعولا له وذلك يودي الى
التسلسل اذ يستحيل ان يفعل كل واحد منهما الثاني واذا استحال ذلك
افتقر كل واحد منهما الى فاعل من حيث مماثلته للمفعول ولزوم افتقاره الى
فاعل يوجده ومن وجوه الاستحالة مضادة الفاعل مفعوله وذلك يستحيل
من طريقين احدهما ان الفعل لا يتصور ثبوته الا صادرا عن الفاعل ويستحيل
ان يصدر عن فاعل متصف بالعدم فان تقدير صانع منفي بينا قض كما ذكرنا ه
في باب اثبات العلم بوجود الاله سبحانه فوجود الفعل من غير فاعل يستحيل
والثاني من طريقي الاستحالة هو ان التضاد لا يمكن تصوره الا بين الصفات
الكائنة وقد ذكرنا ذلك مبينا في مقدمة هذا الكتاب وانما يكون التضاد على
المحل الواحد بين الصفتين الكائنتين فكل شي لا يجوز عليه المحل فلا يتصور
منه التضاد اصلا وقد تقدم بيان التضاد وحيث يصح وحيث يمتنع ومن وجوه
الاستحالات ان يفعل الفاعل المفعول بذات الفاعل وهذا ينقسم قسمين
احدهما ان يفعل فعلا قايما بذات فاعله كما ذهبت اليه المعتزلة من ان العبد
يفعل حركات نفسه وساير مكتسباته وتقوم بمحله وسنبين وجه الرد عليهم
ونذكر استحالته في خلق الاعمال ان شا الله تعلى فاذا بطل ان يكون العبد
فاعلا وجب ان يكون الفاعل قديما واذا كان كذلك فانه يستحيل ان يفعل فعلا
في ذاته اذ لو فعل فعلا في ذاته لا تصف به ومن اتصف بحادث كان حادثا على ما
تبين في باب حدث العالم والقسم الاخر من استحالة ان يفعل الفاعل افعاله

بذاته ومعناه انه يخلق بذاته لا بصفاته وذلك مستحيل لان القول به يؤول الى
ان يكون العالم متولدا عنه فيكون علته ويكون العالم معلولا وذلك عين القول
بقدم العالم وقد قامت الدلالات القاطعة على حدثه ولو كان فاعلا بذاته من
غير صفة قايمة به متعلقة بالفعل لما تصور تقدم شي على غيره ولا تاخير شي
من العالم على شي اذ انما يكون ذلك بارادة وقصد ومن علم ان الجايزات لا نهاية
لها علم انه لولا الارادة لوقع ما لا نهاية له وذلك مستحيل وهذا لازم للمعتزلة
القايلين منهم بان البارى تعلى عالم بنفسه لا علم له ولا يثبتون كونه عالما حالا
نفسيا ولا قادرا ولا مريدا انما ذلك ثابت بنفسه فيعلم ويقدر الى غير ذلك
بنفسه وهولاء يلزمهم ان يفعل بذاته لا بصفة دون الطايفة الثانية من
المعتزلة المثبتين له احوالا نفسية فيعلم من صفة نفسه ويقدر من صفة
نفسه وهذا وان كان باطلا فلا يلزمهم من اجله ان يكون العالم قديما معلولا
بالفاعل لانهم ربما يقولون انه يخلق الخلق بكونه قادرا فيثبتون كونه قادرا
يقع الخلق به والتاثير واما من نفى القدرة وكونه تعلى قادرا فلا تقع الافعال
عنده الا بذاته فيلزمه القدم لا محالة ويلزم المعتزلة القول بقدم العالم
من اوجه منها مصيرهم الى ان الحوادث قبل ثبوتها ذوات متصفة بصفات انفسها
وانما يفعل الفاعل وجودها وهو حال عندهم فاثبتوا الحدوث للحال التي هي
الوجود ولم يمكن لهم اثبات حدوث الذوات من حيث هي لم تزل عندهم ثابتة
ويلزمهم ايضا القول بقدم العالم من هذه المسلة التي كنا بسبيلها ولكن
هذا الالزام مختص منهم بالقايلين بنفي الاحوال وانه يخلق بذاته سبحانه
لا بصفاته ولا باحواله وقد تقدم ذكر مذاهبهم وكذلك يلزمهم القول بقدم
العالم من قولهم يجب على الله تعلى ايجاد الخلق على ما هو عليه وهذا مذهب
الكعبي واهل العراق من المعتزلة وما وجب وجوده لا يجوز تاخيره اذ في تاخيره
ابطال الوجوب فان حد الواجب انه الذي لا بد من كونه فتبين استحالة ان يكون
البارى تعلى فاعلا بنفسه لا بصفاته ومن وجوه الاستحالات ان يتصف
الفاعل بصفة تناقض الصفات التي بها يخلق كالعجز والجهل والغفلة وغير

ذلك مما يمتنع به الاتصاف بصفات الكمال التي بها يتصور ثبوت الاختراع فان
ذلك يودي الى امتناع وقوع الافعال من الباري وفي ذلك ثبوت نقيضين
احدهما الحكم بجواز وجود القديم سبحانه اذ لا يتصف بالنقص الا ما هو
جايز الوجود والثاني استحالة وقوع العالم حادثا وهو قلب الجايز مستحيلا
فهذان امران متناقضان وما يودي اليهما كان متناقضا في نفسه ومن
وجوه الاستحالات ثبوت مثل للفاعل لاستحالة صدور الفعل من فاعلين
اذا احدهما يخرجه الى الوجود فلا يبقى للثاني تاثير فيه وقد تقدم في باب العلم
بالوحدانية البراهين القاطعة على استحالة ثبوت الاهين فان القول
بالاهين يودي الى ان لا يتميز فعل احدهما عن الاخر ولا امر احدهما عن الاخر
واليه الاشارة بقوله تعالى ام جعلوا لله شركا خلقوا كخلقه فتشابه الخلق
عليهم اي لو كان معه اله اخر لكان فعلا لا امرا فكان يعرف بفعله ويعبد ويطاع
بامره واذا لم يتميز فعل احدهما عن فعل الاخر لم يتميز امر احدهما عن امر الاخر
ولم يتصور طاعة لاحدهما البتة قل الله خالق كل شي وهو الواحد القهار
ومن وجوه الاستحالات ان يتصف القديم بصفات حادثة اذ في ذلك عروه عنها
بما لا اول له والمتصف بما يتصف به انما يقبله من صفة نفسه ولا يجوز عروه عن
جنس ما اتصف به وذلك يودي الى طرفي نقيض احدهما عرو المحل عن الصفة
ثم الاتصاف بها بعد ذلك والثاني الحكم بحدوث القديم اذ كل ما يقبل الحوادث
لا يسبقها ولا يعرى عنها ويودي ذلك الى القول بحدثه وفي ذلك انقلاب الواجب
جايزا وذلك مستحيل ثم لو اتصف القديم تقديرا بصفات حادثة لكانت تلك الصفات
مفتقرة الى فاعل فان قدر الفاعل غيره كان فيه اثبات الاهين وقد تقرر
الفراغ من ابطاله وان كان هو الذي يفعلها ويتصف بها كان مستحيلا موديا
الى التسلسل من حيث انه لو فعلها لكان فاعلا لها بصفات اخر اذ قد تبين انه
لا يفعل بذاته بل يفعل بصفاته كما سبق القول على اثبات الصفات الازلية لله
سبحانه في موضعه اذ لا يتصور فعل من فاعل الا بالقدرة ولا تخصيص الا بالارادة
ولا اتقان الا بالعلم ولا تثبت هذه الصفات الا بالحياة واذا ثبت ما قلناه نفي

كونه فاعلا لصفاته اثبات لصفات اخر وينساق ذلك الى اثبات حوادث لا اول
لها مع ان من اتصف بصفات حادثة لم يتصور منه ان يوجد شيا لكون من اتصف
بالحادثات حادثا والحادث لا يخلق شيا ولا يوجده وسنذكر بيان ذلك عند ردنا
على القدرية في باب خلق الاعمال ان شا الله تعلى واذا ثبت ذلك وجب قدم
صفات القديم وكما لا يتصف الحادث بالقدم فكذلك لا يتصف القديم بالحادث
اذ في تقدير اتصاف القديم بالحوادث عرو محله عنها بما لا اول له ولكونها حادثة
كما تقدم بيانه وفي تقدير اتصاف الحادث بصفات قديمة ثبوت الصفات قبل محلها
بما لا اول له اذ هي على هذا التقدير قديمة ومحلها حادث وهذه القضية تؤذن
بابطال الشرط والمشروط اذ قد تبين في حكم ضرورة العقل افتقار المحل للصفات
وافتقار الصفات لما تقوم به فاما تقدير ذلك في الحوادث فانه يجري على قضية الشروط
في تبدل المشروطات مع ثبوت الشرط فيتبدل العلم الحادث بضده من غفلة الى
غيرها والمحل ثابت واما في حق القديم سبحانه وتعلى فلا يجوز تبدل صفة من صفاته
سبحانه وتعلى اذ قد تبين ان القديم لا يجوز عدمه عقد كلامنا في باب حدث العالم
وايضا فان الصفات القديمة لا يتصور في حق شي منها ثبوت ضد لها اذ القديم لا
ضد له لان من حكم الضدين ان يجوز تعاقب احدهما بدلا من الاخر واذا ثبت قدم
الصفة واستحالة عدمها لم يجز ان يعقبها ضد لها اذ التعاقب لا يكون الا بعد
فنا الصفة الاولى واذا امتنع انعدامها لم يتصور وجود الثانية فلا يجوز ان
يقدر التعاقب الا بين ما يجوز عدمه ويجوز وجوده بل لو تصور استمرار الصفة
الحادثة زمانين لم يجز ان يعقبها ضد لها اذ لو بقيت لاستحال عدمها كما نبرهن
بالبرهان العقلي في باب حدث العالم وسنكون لنا عودة الى بيان ان الاعراض لا
يجوز بقاوها في باب القدر والاستطاعة وخلق الاعمال ان شا الله تعلى فاذا
امتنع التضاد بين حادثين ثبت احدهما واستمر ثبوته زمانين فلا يمتنع بين وجود
قديم وبين تقدير ضد له وثبوته مستحيل هيهات هيهات لتقدير الضدية بين ما
يجب وجوده وبين ما يستحيل وجوده وقد سبق منا بيان ان الضدية لا تتحقق الا
بين الاجناس ويستحيل ان يكون القديم تعلى مجانسا للشي فيكون ثمة انواع منه

او يكون نوعا فيكون نوقه جنس له وقد ذكرنا ان المماثله والمخالفه والضدية
انما تكون بين الاجناس وانواعها وكذلك الشرطية عند اهل التحقيق لا
يتصور ثبوتها الا فيما يتصور فيه التضاد ولذلك تبين ان الشرطية لا تكون الا
بين جنسين وان الضديه لا تكون الا بين نوعين تحت جنس واحد وقد ذكرنا
هذا المعنى في موضعه قبل هذا وقد تبين في حكم ضدية النقيض ان المشروط
يضاد ضد شرطه كالعلم يضاد الموت وليس من جنسه ولكن لما كان ضد الموت
شرطا في وجود العلم لم يمكن في العقل اجتماعه معه وذلك لاستحالة وجود
العلم من غير حي وقد حكمت الضرورة بذلك وهي الحاكم الذي لا يخطى بل لا تزال مصيبا
عين الحق ونفسه ومن وجوه الاستحالة اتصاف القديم سبحانه وتعلى بالصفات
التي لا يشترط في ثبوتها الحياه كالالوان والروايح والطعوم والاكوان الى غير ذلك
من صفات الجمادات اذ هي مشروطة بالجواهر دون الحياة وهي مع الحياة مختلفة يجوز
ثبوتها مع الحياه ويجوز ثبوتها دون الحياة مقارنه للموت وتجتمعه معه في محل
واحد ولما استحال وجود الموت في حق القديم ووجبت حياته ان تكون دايمة وذهبت
الخلافية التي ذكرناها بين صفات الجمادات وبين الحياة ووجب وجود الحياة
في حق القديم ووجود كل صفة لا يتصور ثبوتها من الموات واستحالت الضدية على
صفاته لقدمها كما ذكرناه وايضا فلو قدر اتصاف القديم بصفة من هذه الصفات
فما من نوع منها الا وهو مشابه للنوع الاخر كالبياض والحمرة والسواد والصفرة
واذا كان الامر كذلك لم يجب شي منها بدلا عن اخر فلزم الجواز وتبين الحدوث في هذه
الاجناس لا محالة وما ثبت له الجواز لا يختص ثبوته الا من مخصص وما افتقر الى
الفاعل فهو حادث الوجود لا محالة وليس كذلك استحالة الغفلة على القديم الى
غير ذلك مما يستحيل اتصافه به فان تقدير اتصاف القديم بذلك يمنع ثبوت
اوصافه العليه كعلمه وجميع كماله وجلاله سبحانه وتعلى عما ينافي الكمال
ويضاد الجلال بل هو الموصوف بالكمال والجلال على الاطلاق اتصاف الوجوب
الذي تظهر معه استحالة وجود نقص او تشبيه بشخص او ثبوت ند او تقدير ضد
تعلى الله الكبير عن ذلك علوا كبيرا وايضا فلو قدر القديم متصفا بشي من صفات

الجمادات لم يخلو اما ان يكون متصفا بجميعها او بالبعض منها دون البعض
فان كان بتقدير اتصافه بكلها كان ذلك موديا الى اجتماع المتضادات وبطلانه
معلوم على الضرورة وان قدر اتصافه بالبعض دون البعض لم يكن بعضها باولى
من بعض اذ جميعها لا يوجب كما لا ولا تعين عن غيره بوجه من وجوه التعيين
الذي تدل عليه ضرورة او يتمسك في تعيينه بدليل نظري ولذلك قال بعض
اصحابنا ما من صفة من هذه الصفات غير المشروطة بالحياة تقدر قابلية بالقدم
فبتقدير عدمها الا ولا يلفي عند ذلك وجه من وجوه الاستحالات واذا قال الخصم
من الحشوية وبتقدير ثبوتها فلا يلفا وجه من وجوه الاستحالة واذا كان
الامر كذلك وتساوى وجودها وعدمها كان ذلك موذنا بجوازها وما كان
الجواز افتقر الى مخصص يرجح لوجوده على عدمه وما افتقر الى مخصص فهو حادث
وقد تبرهن ان المتصف بالحادث حادث ومن وجوه الاستحالات ان يشبه القديم
القديم الحادث في صفات النفس وقد تقدم بيان ذلك حيث ذكرنا ان الباري سبحانه
وتعلى لا يجوز عليه ان يتصف بالجوهرية ولا بقبول الاعراض ولا يفتقر الى محل
ولا يجوز عليه التخصص بالجهات وانه واحد وانه سبحانه لا تمر عليه الازمنة
فلا يكون اليوم اقدم من امس تعلى الله عن مشابهة الخليقة ليس كمثله شي وهو
السميع البصير ومن وجوه الاستحالات ان يتصف القديم سبحانه بالبداء فان
من اتصف بالبداء كان قد تبدل عليه حكم لم يكن له قبل ذلك وذلك يوول الى امرين
اما الى تبديل العلم واما الى تبديل الارادة وكلاهما مستحيل عليه سبحانه وتعلى
عن الاتصاف بذلك فانه اذا قال القايل بدا لزيد في امر كذا وكذا كان لذلك معنيا
احدهما هو ان يكون قد علم امر كذا ثم نظر فعلم انه ليس كما علمه اولا وذلك يودي
الى ان احد العلمين جهل اما الاول واما الثاني وينزل الامر في ذلك منزلة
شخصين قال احدهما في شخص هو زيد وقال الثاني هو عمر فلا يتصور على ذلك
ان يكون القايلان مصيبين جميعا لانه يودي الى ان يكون الشخص الواحد اثنين
وهو من اوايل المحالات ومقدماتها في رتب الاستحالات فيودي ذلك اذا قدر في حق
القديم سبحانه وتعلى الى امرين احدهما اتصافه بالجهل ولو اتصف به لكان ذلك

قديما لم يتصور عدمه فلا يتصور على ذلك ان يتصف بالعلم لاستحالة اجتماع
الضدين والثاني من الوجهين اللذين يودي اليهما هذا التقدير هو انه لو اتصف
بالبداء بمعنى انه علم خلاف ما علم اولا ان يكون علمه السابق قد انعدم وهيهات
فان الصفة القايمة بالقديم قديمة كما سبق القول في ان القديم لا يتصف حادث
وكما ان الحادث لا يتصف بقديم وايضا فانه لو اتصف بالعلم اولا لتعلق العلم بالمعلوم
على ما المعلوم عليه فلا يتصور ان يتعلق معه ولا بعده علم بالمعلوم على خلاف ما
تعلق به العلم الاول لان ذلك يبطل حقايق العلوم ويودي الى ان يكون المعلوم
على حالتين متناقضتين وذلك قلب للاجناس وقلب الحقايق مما يستحيل على
الضرورة اذ لو تبدلت الحقايق وانقلبت صفات الانفس لم يثق عاقل بعقله
وانقلب العقل جهلا وعند السبر تحقق الحقايق وذلك ان البياض مثلا لو عاد سوادا
من غير ان تتبدل ذاته وان يذهب وجوده بل تبدلت بياضيته سوادية وبقيت
ذاته ثابتة فلا يخلو الامر في ذلك من احد قضيتين احداهما ان تتبدل حقيقته
التي هي بياضيته بالحقيقة التي هي السوادية فيعود سوادا بعد ان كان بياضا وكون
تبدله هذا من اوصافه اللازمة له النفسية لذاته او يكون تبدله من حقيقة
الى اخرى من فاعل خصصه بذلك بعد التخصيص بالحقيقة الاولى فان كان ذلك
التبدل من ذاته وصفة نفسه لزم ان تتبدل حقيقته في كل زمان حتى كان يستحيل
ان يدوم على حقيقة واحدة اذا كان تبدل الحقايق عليه صفة نفسية له ولا معنى
لصفة نفس الشيء الا وجوبها لذاته ما دامت ذاته واستمرت وهذا يوول الى ان يكون
لا حقيقة له الا لا تثبت له حقيقة وذلك يودي الى ان لا حقيقة في الحقيقة وقلب
الحقايق اصل الاستحالات وراس الجهالات فان القول به يبطل معنى الشرط
والمشروط والحد والمحدود ويبطل دلالة العقول ويبطل معنى الاحاطة بالمعلومات
ويودي الى بقا الاعراض والى ان تجتمع الاضداد في جمل من الاستحالات يطول
تتبعها هذا اذا قدر تبدل الحقايق في حق الذات الواحدة من صفات النفس واذا
قدر ذلك من فاعل كان محالا ايضا من اوجه اقربها ان ما يفعله الفاعل انما هي
الذوات الموجودة اذ التاثير الذي يصح بالقدرة ايجاد الشيء الذي كان عدما

ابكن ثم كان تاثير القدرة في ايجاده فلا تاثير للقدرة الا في ذات المقدور ووجوده
والحال لا وجود لها فلا نتصور في العقل تاثير القدرة في تعلقها بها فانا اذا نظرنا
الى المقدور قبل ثبوته الفيناه في نسبة العدم فاذا تعلقت به القدرة واثرت فيه
ثبت وجوده فلو قدرنا الصفه النفسية متعلقا للقدرة للزم عند تاثير القدرة
فيها ان تزول عما كانت عليه قبل تعلق القدرة بها كما زال المقدور عند تعلق
القدرة به وتاثيرها فيه عن كونه عدما ليس بشيء الى كونه موجودا شيئا
ذاتا وهذا لا يمكن في حق الحال فانها لا توصف بالعدم اولا وبالوجود آخرا
فلا تتعلق القدرة بها ثم القدرة لا تؤثر في مقدورها المخترع بها الا على
حسب الارادة المتعلقة به والارادة لا تتعلق بها الا بمتوقع الكون كما تقدم بيانه
في صدر هذا المجموع وهذا يؤذن بان المراد من حقه ان يكون متجددا وهذا لا
يتصور في حق الحال التي هي خاصية الشيء وحقيقته وعلى هذا فلا يجوز تعلق
الارادة بالمراد على ما هو عليه فلا يراد الموجود ان يكون موجودا ولا يراد المعدوم
ان يكون معدوما ولكن يراد الموجود ان يوجد بعد ما فعدمه على الحقيقة هو
المراد المتعلق للقدرة ويراد المعدوم ان يكون موجودا ويؤول الامر في ذلك
الى ان يكون وجوده هو المراد على التحقيق فلو قدرنا الحال مرادة لم يخل اما
ان يراد وجودها في حال عدمها او عدمها في حال وجودها وكلاهما باطل اذ لا
توصف الحال بالوجود ولا بالعدم لما بيناه قبل اذ لو وصفت بالوجود للزم ان تماثل
وتخالف وتضاد غيرها ولا يكون شيء من تلك الا باحوال وصفات نفس ويلزم
في تلك الاحوال وصفات نفس ويلزم في تلك الاحوال التي تقع بها المماثلة
والمخالفة والمضادة ما لزم في الحال المقدرة موجودة وذلك يودي الى
التسلسل ولو قدرت الحال معدومة لكان تميز الجنس عن جنسه بعدم محض
وذلك ممتنع عقلا اذ لا اختصاص لما ليس بشيء موجود دون غيره ومعلوم ان
من الاحوال ما يخص الشيء ولا يشاركه فيه الا ما هو مثله ومن الاحوال ما يعم
مع الموصوف به غيره من الموجودات والعدم لا يخص ولا يعم اذ لا يعطي حكما لشيء
من الاشياء البتة واذ بطل ان تكون الحال موجودة او توصف بانها معدومة

لم تكن متعلقا للارادة وجودا وعدما ولا يجوز ان تتعلق الارادة بكونها حالا
لا موجودة ولا معدومة فانها كذلك وذلك واجب وهو على اربعة اقسام
احدها موجود يجب وجوده من غير نظر الى الزمان والحين والاوان لا الى الماضي
والمستقبل والحال وهذا هو الموجود الموصوف بالقدم وهو الباري سبحانه
وصفات ذاته سبحانه وموجود يجب وجوده في زمان وجوده وهذا هو
الموجود الجايز مثل وجود الجواهر والاعراض فان الموجود منها في حال وجوده
لا يجوز اذ ذاك عدمه وكذلك كون الشيء موصوفا بحقيقته التي بها يتميز عن
غيره مثل كون العلم علما وكون اللون لونا الى غير ذلك من ساير الاجناس
ومنها معدوم يجب عدمه من غير نظر الى الزمان والاوقات وهذا كعدم اجتماع
الضدين وكعدم الشريك في حق الباري سبحانه وتعالى عن المضارعة والمماثلة
ومعدوم يجب عدمه في وقت عدمه اذ من المحال ان يكون معدوما موجودا في زمان
واحد وهذا هو الواجب المقيد بالزمان عدما ووجودا واذا وصفنا وجود ما
هو عدم بالجواز او عدم ما هو موجود بالجواز كان ذلك راجعا الى تقديرنا وجوده
بعد عدمه او عدمه بعد وجوده ولا يلقانا في ذلك وجه من وجوه الاستحالات
فهذا هو الذي يعبر عنه بالجايز وقد تبين فيما قبل ان الجايز انما هو جايز في
حق من لا يحيط علما بما يوجد مما لا يوجد ولذلك قال اهل التحقيق ان القديم سبحانه
وتعالى ليس في حقه الا وجوب الشيء او استحالته فان المحيط بما يكون منها وبما لا
يكون وقد اشبعنا القول في هذا الغرض بما فيه غنا، فلا معنى للتطويل باعادته
ولنرجع الى مسلمنا فنقول اذا تبين ان الحال لا تنبدل عن صفة نفسها ولا انقلاب
بعدها لما ذكرناه لم يبق الان مستحيل تبدلها واذا تبين استحالة بطلان دقايق
الاشياء وانقلابها استحال لذلك ان يتعلق بالمعلوم علمان يتعلق احدهما به
على ما هو عليه ويتعلق علم اخر به انه على حقيقة اخرى وليس هو كما تعلق العلم
السابق به وقد تبين ان احد العلمين لا ينقلب جهلا وان المعلوم لا ينبدل له خواصه
وحقايقه فالبقاء على هذا ممتنع في حق من سبق له العلم بالشيء ولهذا قال اهل
التحقيق من علم الحق على ما هو عليه لم يقدر ان يعتقده على خلاف ما هو عليه

ولواصغى الى مشكك له في معلومه الاول واليه الاشارة بقوله صلى الله عليه
وسلم ان الله لا ينزع عنكم العلم انتزاعا بعد ان اعطاكموه ولكن يقبضه بقبض
العلماء واذا كان هذا في حق المخلوق مع جواز تبدل علمه بالشيء بجهل به فكيف
يتصور ذلك ممن لا يجوز عليه الجهل بوجه من الوجوه وانما يستحيل من العبد
ان يعلم الشيء حقيقته على ما هو به ثم يعلمه بعلم اخر على خلاف ما علمه بالعلم
الاول لان ذلك يودي الى قلب حقيقة احد العلمين فيعود جهلا او الى قلب
حقيقة المعلوم عما علم بالعلم الاول وكلاهما مستحيل عقلا على ما بيناه وحيث
ما وقع ما يوهم شيا من البداء فانما هو تعليق على شرط استاثر البارى سبحانه
وتعلى بالعلم بوقوعه وهذا كثير الامثلة في الشريعة ومن ذلك ما روى عن عمر
رضي الله عنه انه كان يقول لنفسه والله لتتقين الله او ليعذبنك وقد سمع
رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول عمر في الجنة فكانه رضي الله عنه خاف تعلق
هذا الخبر بشرط الاستقامة حتى الى الخاتمة ولا حاجة الى ما يتعلق بهذا المعنى
من الاحاديث والاخبار ولكن كل ما يوهم شيا من تبدل العلم والارادة فانه يحمل
على ما ذكرناه من تعليق بشرط يعلم الله انه يكون وانه لا يكون وكذلك ما يرد من
اخبار يقتضي بظاهرها عموما في المخبر عنه اما في الزمان واما في الاشخاص مثل
قوله تعلى ومن يعمل سوا يجز به مع قوله تعلى يغفر لمن يشا ويعذب من يشا
وكقوله تعلى ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده ندخله نارا خالدا فيها مع قوله
ان الله يحب التوابين ويحب المتطهرين فقد ترد الاية على ظاهر العموم والمراد
بها عند الله تعلى الخصوص دون العموم ومن ذلك قوله فاما الذين امنوا بالله
واعتصموا به فسيدخلهم في رحمة منه وفضل ويهديهم اليه صراطا مستقيما
مع قوله تعلى ان الذين امنوا ثم كفروا ثم امنوا ثم كفروا ثم ازدادوا كفرا لم يكن
الله ليغفر لهم ولا ليهديهم طريقا الا طريق جهنم فهذا مما دخله التخصيص
بالزمان ويكون معناه اذا ماتوا كفارا او الا ان يتوبوا ويسلموا فافهم ذلك وبالله
التوفيق ۝ واذا تبين هذا في حق العلم القديم والارادة القديمة فكذلك
هو في حق القول القديم فانه سبحانه لا يخبر عن شيء الا على ما تعلق به علمه

ذكر صح

اذ الخبر عن المخبر عنه مشروط بالعلم به وهذا معلوم بضرورة العقل اذ لو ازم
احد العقلاء ان يخبر عن الشيء على خلاف ما علمه لم يمكنه ذلك وما ذلك
وما ذاك الا لوجوب تعلق خبر النفس بما تعلق به العلم فيكون الخبر النفساني
ابدا موافقا للعلم ومتعلقا معه على المعلوم ولهذا باب في اخر النبوات
سيتبين هناك ان شاء الله تعالى فاذا وجب ان يخبر عن مخبره على وفق ما علمه
وقد تبين استحالة تبدل علمه في تعلقه او بعلم اخر يعقبه وجرى الخبر القديم
مجرى العلم القديم قال تعالى ما يبدل القول لدي وما انا بظلام للعبيد واما من
انكر النسخ من اليهود وحمله محمل البداء فقد جهل الفرق بين تعلق الخبر
وتعلق الامر وسيرد النسخ في موضعه ان شاء الله تعالى على ان الامر على
الحقيقة يؤول الى الخبر عن نصب المامور به علامة على السعادة والنهي خبر
عن نصب المنهي عنه علامة على العقاب والشقاوة فكان للخبر وجهان من
الاخبار احدهما صريح كالخبر عما كان او يكون من الكائنات والثاني اخبار عن
وقوع شيء قد علق وقوعه بوقوع شيء اخر فاذا قال امنوا بالله كان معناه
ان دخول العبد الجنة مشروطا بايمانه فجاء حاصله انه ان كان الايمان كان
الدخول في الجنة يشترط ايمانا مخصوصا بوقت دون غيره وكفرا مخصوصا بوقت
دون غيره فينصبه علما كالايمان والكفر عند الموت ولا يستقيم هذا للمعتزلة
من حيث حكمهم بان المامور به طاعة من صفة نفسه فاذا صاروا الى ان نقضا
هذه العبادة في كونها علامة على السعادة هو النسخ تناقض قولهم في ذلك
اذ الصفة النفسية ثابتة للموصوف بها كما بيناه قبل هذا فكيف ينقلب ما كان
طاعة وحسنا من صفة نفسه معصية قبيحا ولكنا نرجي القول في النسخ
ونؤخره الى باب يختص به ويليق بالكلام فيه ان شاء الله تعالى فان النسخ انما موطنه
في باب الاوامر والنواهي وفي باب النبوات وهناك يتبين ان شاء الله تعالى
ومن وجوه الاستحالات ان يجب على الله تعالى وجود شيء من مخلوقاته فان الوجوب
اما ان يكون عقليا واما ان يكون شرعيا فلو وجب عليه شيء تعالى من افعاله
من جهة العقل لكان ذلك الفعل لازما له وهذا غاية في التناقض وذلك

يودي الى قدم ما قدر واجبا عليه تعلى الله عن ذلك وسيانى بيان ذلك فى
موضعه عند ردنا على المعتزله من البغداديين والبصريين وضربنا فرقا
منهم بفريق ومن وجوه الاستحالات وجوب التكليف عليه سبحانه وسياتى
في ذلك ما ينفع به الشفا ان شا الله تعلى ومن وجوه الاستحالات وجوب
رعاية الصلاح والاصلح للعبيد وسيانى الكلام على ذلك فى موضعه ان شا
الله تعلى ومن وجوه الاستحالات وجوب اللطف عليه سبحانه وتعلى في حق
العبد وسيانى القول في اللطف ومعناه على مذهب اهل الحق ان شا الله
تعلى ومن وجوه الاستحالات اتصافه تعلى بالالام واللذات وقد تحزب
علماونا في الدليل على استحالة قبوله سبحانه وتعلى للالام واللذات فمنهم
من قال لو قبل اللذات لم تكن لذة باولى من لذة وذلك يودى الى قبول لذات لا
نهاية لها وقال هولا لو قبل الالام لم يكن الم بان يكون قابلا له باولى من الم وسلكوا
في هذا الباب مسلكهم في نفي قبوله للالوان كما تقدم القول عليه قبل هذا
ومنهم من ذهب الى استحالة ذلك عليه من حيث ان الالام واللذة انتفاع وتضرر
ثم قالوا ومن جاز عليه الانتفاع والتضرر فهو مضطر محتاج الى جلب هذا ودفع
هذا والاضطرار من علامة الحدوث ونعوت المحدثين ومنهم من ذهب الى ان
استحالة اتصافه تعلى باللذات والالام انما هو من حيث ان الالام واللذات
مختصة بالجواهر الموصوفة بالحياة فشرطيتها انما هي في حق الجواهر اذا
كانت حية فاعترض على هولا بالصفات المشروطة بالحياة وهي العلم وما
عداه من الصفات المشروطة بالحياة وقالت فرقة من اهل النظر الفلسفي
انه تعلى عن قولهم متصف بانه يلتذ وعدوا ذلك من اوصاف الكمال والى ذلك
مال بعض المنتمين الى الاسلاميين من الباطنية وقالوا الالام نقص واللذات
كمال فكما ان العلم كمال واضداده نقص وكلاهما مشروط بالحياة ثم يتصف
الباري سبحانه وتعلى بكونه عالما سميعا بصيرا دون كونه غافلا اصم اعمى
فكذلك نتصف بكونه ملتذا دون كونه متالما هذه حكايات اقوال اهل
الكلام في هذه المسلة وهي لازمة على مذهب ابي الحسن واتباعه ومذهب

اكثر اهل الاعتزال في طرد الشرط والمشروط من الشاهد الى الغايب وقد
علمنا بالضرورة ان الحياة شرط في حق الحادث في اجناس من الصفات كالعلم
والارادة والقدرة وكلام النفس وجملة الادراكات والمحل عند مثبتي هذه
القضية لا يعرى عن جميع جنس المشروط بل يجب اذا كان حيا ان يتصف بواحد
من المشروطات من كل جنس وهذا يلزمهم ان يطردوا الشرطية شرطية الحياة
في الالام واللذات من الحادث الى القديم ولا محيص لهم عن ذلك على ما اصلوه
في مذاهبهم مما ذكرناه من طردهم الشرط والمشروط شاهدا وغايبا ولا يغنيهم
قولهم ان الالام واللذة افتان نقيصتان والباري تعلى لا يتصف بالافات والنقايص
فانهم يلزمون عن والحي من الجنس المشروط كله ولا محيص لهم عن ذلك وذهب
المحققون الى ان القديم سبحانه وتعلى لا يطلق في حقه شرطية البتة ولكنه
سبحانه يتصف بالاوصاف التي تليق بحق الربوبية من انواع الكمال والالام
واللذات ليست منها فوجب تنزيهه عنها بنى على ذلك من انواع المتغيرات
التي لا يوصف شي منها بانه كمال كالالوان والاكوان والروايح والطعوم والاصوات
الى غير ذلك من الاجناس التي ليست بكمال والصفات على ثلاث اضرب ضرب
منها هو كمال كالعلم وما جرى مجراه وضرب منها نقص كالصفات التي تضادا وصاف
الكمال كالعلم والادراكات وضرب اخر لا يظهر فيه نقص ولا كمال كالالوان
وصفات الجمادات عبر ان الجواز من نعتها اذ لا يجب شي منها بدلا عن شي اخر
فامتنع اتصافه سبحانه بها لجوازها في انفسها والباري سبحانه وتعلى لا يتصف
بالجايزات لوجوب حدوث الجايز في وقوعه وقد تقدم بيان استحالة اتصاف
القديم بالحادث واذا تبين هذا فان الالام واللذة في جنسها ليستا من صفات
الكمال الذي اذا قدر عدمه لم يجز وجود العالم ولا هو مما يلزم عند تقدير عدمه
نقص كلزومه عند تقدير عدم الادراكات في حق القديم سبحانه ولا تعلق معنى
الشرطية فان ذلك انما يجرى في الاجناس ولا يتصف الباري سبحانه بما يجانس
ولا بما يتضاد ولا بما يتماثل واذا فهم هذا المعنى فكذلك يفهم معنى الخلافية في
حقه سبحانه وفي حق صفاته اذ الخلافية عبارة عن نوعين تحت جنسين اعني

الخلافية التي تواضع عليها ارباب الاصول وهو ان يجوز اجتماع احد الخلافين
مع الثاني ويجوز اجتماع كل واحد منهما مع ضد خلافه ولما لم نتصور التجنيس
في الصفات القديمة انتفت الخلافية عنها ولما لم نثبت التنويع في حقها بطل
التضاد بينها وبطل ايضا التماثل اذ لا يتصور التماثل الا بين نوعين تحت جنس
واحد ولهذا ربط اهل الحق المماثلة بالاستواء في جميع صفات النفس وقد
تبين اتحاد الصفات القديمة واذا لم نطرد الشرطية في حق الصفات القديمة
عند مثبتيها فاحرى ان لا تطرد على مذاهب اهل الاعتزال في مصيرهم الى نفي
وجود الصفات القديمة مع ذلك طردوا الشرط من الشاهد الى الغايب فقالوا
ان كونه سبحانه وتعلى حيا شرط في كونه عالما وهي في معتقدهم حي من صفة نفسه
وعالم من صفة نفسه وكيف نثبت الشرطية بين صفتين نفسيتين والاحوال لا
انفس لها وكون الشرط شرطا انما يكون من صفة نفسه وكذلك كون المشروط
مشروطا ايضا انما يكون صفة نفسية له ولذلك لا نثبت الشرطية الا بين
الجنسين على ما تبين في حكم الشروط في صدر هذا الكتاب وتبين بمجموع ما ذكرنا
استحالة قبول البارى تعلى للالام واللذات ومن وجوه الاستحالة ان يكون
البارى تعلى اقدم مما كان قبل هذا فان ذلك لا يتصور الا في حق من تمر عليه
الازمنة ويتطاول لمرورها عليه مكثه ويتعلى الله عن ذلك فان ذلك انما يتصور
في حق موجود له اول ثم لا ينعدم كالجنة والنار وما ابقاه الله مدة طويلة فانه
يكون اليوم اقدم من امس وذلك راجع عند التحقيق الى توالى الصفات عليه اذ لا
يبقى من الحوادث الا الجواهر كما تبين فيما قبل هذا فيكون كثرة صفاته في توالیها
عليه تطويلا لمدة بقايه وهذا كله يستحيل في حق القديم سبحانه وتعلى والقدم
كناية عن نفي الاولية فكيف يتزايد نفي الاولية او يقل او يكثر وانما يلزم القول
بذلك البراهمة الفلاسفة حيث قالوا لم يزل القديم تعلى مستمرا في اوقات
متعاقبة لا اول لها ولا آخر وذلك جهل منهم بمعنى الاوقات وقد تبين القول
في حقيقة الوقت ومعناه ومن وجوه الاستحالة وجود معقولات لا نهاية لها
فان ما لا نهاية له لا يدخل في الوجود فان الحوادث على ضربين ضرب متحيز وضرب

قايم بمتحيز فلو قدر من المتحيزات ما لا نهاية له لبطل معنى التحيز في كلها اذ
التحيز عبارة عن التناهي في الحجمية ونفي النهاية عن الجواهر يبطل معنى
الحجمية فان معناها النهاية واما الضرب الثاني وهو ما تقوم بالمتحيزات فان
اجناسها محصورة وتضادها يمنع تكثيرها على محالها وقد اشبعنا القول في
بيان استحالة وجود ما لا يتناهى عند كلامنا في بيان استحالة انقسام
الجوهر الواحد وصيرنا استحالة وجود ما لا يتناهى اصلا لاستحالة انقسام
الجوهر في نفسه في باب حدث العالم ومقدمة اصوله ومن وجوه الاستحالة ان
يكون جنس من اجناس الحوادث لم يوجد ولم يوجد منه نوع من انواعه والدليل
على استحالة ذلك هو انه قد تبين بدليل العقل كون الحوادث لا تنفك عن
جواهر واعراض ولا يجوز وجود حادث زايد عليها وقد ذكرنا ذلك في مقدمة
حدث العالم حيث قلنا ان العالم جواهر واعراض واذا تبين ذلك فلا ثالث ثم
الجواهر شرط في الاعراض فلا يجوز وجود جوهر دون عرض ولا وجود عرض
دون جوهر فاذا تبين ان الجوهر شرط في وجود الاعراض تبين على الضرورة
انه شرط في وجود كل جنس منها على عدد اجناسها حتى لو قدرنا امتناع جنس
واحد عنه لتلاشى الجوهر ولم يتصور له ثبوت اجناس اخر وذلك يبين ان الاجنا
يجب وجودها اذا قدر وجود جوهر كما يجب وجود المشروط اذا قدر وجود شرطه
ولا نلتزم هذا في انواع الاجناس بل نجوز ان يبقى قسم من انواع الجنس الواحد
ما لم يدخل في الوجود وذلك كتقدير لون من انواع الالوان زايد على ما عهدناه
ووجود رايحة من الروايح زايد على ما ادركناه ووجود طعم من الطعوم زايد على
ما ادركناه الى غير ذلك مما لا يمتنع منه مانع ومن الانواع ما يعلم انحصارها
وانه لا مزيد عليها وهو كل ما تقتضي الضرورة بانها لا واسطة بينها كالحركة
والسكون والحرارة والبرودة والالم واللذة والعمى والروية والسمع والصمم
والكلام والبكم والحياة والموت والقدرة والعجز فهذه لا يتصور في الوهم
وجود ثالث من جنسها زايد عليها واما ما كان منها لا ينحصر انواعها في اثنين
بل يتعداه الى ما فوق ذلك كالالوان والروايح والطعوم وما جرى مجراها فان

الامر في الحكم بانحصارها في انواعها التي ادركناها او في تعديها الى زايد
عليها من المحتملات وليس من القطعيات وقد ذكرنا القول في الالوان وانها
هل هي متناهية الانواع منحصرة فيما ادركناه او هي مما لا ينضبط لنا حصر
انواعه في موضعه في اول هذا الكتاب وانما حكمنا بانحصارها في اجناسها من
حيث وجوب القبول ولو كانت الاجناس غير منحصرة لودى الى ان يدخل في الوجود
ما لا يتناهى وهو مستحيل وما ادى اليه كان مستحيلا مثله ومن وجوه
الاستحالات ان ينقلب الحادث قديما او القديم حادثا كما ذهبت اليه الحشوية
من الظاهرية في انقلاب المداد قديما اذا كتب منه اية من كتاب الله فان معنى
القديم انه الذي لا اول له ومعنى الحادث الذي له اول واذا كان الامر كذلك
فكيف ينقلب ما له ابتداء فيعود لا ابتداء له او ينقلب ما ليس له ابتداء
فيعود له ابتداء ولو قدر ذلك لكان ذلك حكما بكون الشيء الواحد معدوما وما
موجودا في حالة واحدة لان معنى الحادث انه الذي لم يكن ثم كان فاذا انقلب قديما
جاء منه الذي لم يزل فيلزم من كونه لم يكن ولم يزل وجوده من غير اول وعدمه
من غير اول ولا خفاء بمثل هذه الجهالة وبطلان هذه الضلالة وقد ذكرنا
مذهبهم فيما تقدم قبل هذا فاغنى عن اعادته ومن وجوه الاستحالات ان
يقع حادث في الوجود والباري تعالى كاره لا يقاعه اذ لا يتصور وقوع حادث
الا بتخصيص الفاعل له بالوقوع وقد ثبت بالادلة القاطعة ان الافعال
كلها صادرة عن قدرة الله سبحانه وسنذكر ذلك وانه لا فاعل الا الله
سبحانه عند كلامنا في خلق الاعمال ولا يتصور على هذا الاصل العظيم وقوع
شيء من الحوادث الا وهو مراد للباري سبحانه وتعالى لانه فاعله ومخترعه
ومخصصه واما كون الجوهر في حيزين او كون الجوهرين في حيز واحد فمما لا خفا
به على احد من العقلاء وذلك من وجوه الاستحالات وهو راجع الى امتناع كون
الاثنين واحدا والواحد اثنين لان الجوهر لو قدر في مكانين لكان اثنين ولو قدر
جوهران في مكان واحد لكانا واحدا ويلتحق بهذا الباب من وجوه الاستحالات
وجود عرض واحد في محلين وقت واحد لا يمتنع ذلك في وقتين فان الصفة اذا

قامت بمحل ثم انعدمت فانها تعود الى نسبة الجواز كما كانت قبل ان توجد فكل
ما كان يجوز عليها قبل وجودها فانه يجوز عليها بعد عدمها وقد ذكرنا الرد
على من زعم ان العرض اذا انعدم لا يجوز ان يعاد الا في محله الذي وجد فيه
اولا وبينا ان للفاعل ان يوجد الصفة بعد عدمها حيث شاء كما جاز ذلك اولا
قبل ايجادها وكذلك لا خفاء بان اجتماع الضدين محال وهو على ما ذكرناه من انواع
التضاد في صدر هذا المجموع ولو قدر مقدر بياضا حيث السواد لم يتهاود ه ضرورة
عقله ولا تفصيل سره فلا يستطيع العاقل على ان يخبر عن ذلك في نفسه بل
اذا قدره نفرت له النفس واتت ذلك وذلك حكم في الضرورة العقلية لا يبطل بشي
ومن وجوه الاستحالات ان يخلق الله تعلى علما يكون الصادق كاذبا او يكون
الكاذب صادقا لان ذلك يودي الى قلب العلم جهلا وانقلاب الحقايق ممتنع
كما تقدم بيانه ويجوز ان يخلق الباري تعلى جهلا بصدق الصادق وان يخلق
جهلا بكذب الكاذب خلافا للمعتزلة حيث منعوا ذلك وقالوا ان الجهل قبيح
والله سبحانه وتعلى لا يخلق القبيح وانما يخلقه العبد فحكموا باستحالة فعله
على الباري سبحانه وتعلى لقبحه وكذلك حكموا في كل ما ورد به التكليف
فانهم قالوا لا يفعل الرب ما يكلف به عبده فان ذلك زعموا انه يخرجه الى الجور
وستردُّ عليهم قولهم في باب خلق الاعمال ان شا الله تعلى وعللوا ذلك بان
قالوا يستحيل ذلك لاستحالة مقدور بين قادرين فاذا زال عن كونه مقدورا
للعبد عاد مقدورا للرب سبحانه وتعلى عن قولهم علوا كبيرا فيخلق للعبد
عجزا عما كان يقدر عليه ويتولى هو احداثه ومنعوا ان يخلق الباري تعلى جهلا
للعبد سوا قدر عليه العبد او لم يقدر هذا لكونه قبيحا وكذلك قولهم في كل ما
حكموا بان العقل حكم بقبحه من الجهل والكذب لا لفايدة والظلم المحض وكفران
النعمة وقال بعضهم انما يستحيل ان يخلق الله تعلى من انواع الجهالات الجهل
بما يجب العلم به عقلا كالجهل بالله سبحانه وبانبيايه وبما يجب ويجوز ويستحيل
في حقه سبحانه وتعلى واما الجهل الذي لا يدخل هذا المدخل مثل ان يعتقد
الجبل متحركا وهو ساير في المركب في البحر وان الارض تدور اذا كان به دوار

في دماغه الى غير ذلك من انواع الجهالات التي لا تدخل تحت نطاق التكليف
فان الله فاعل ذلك وممتنع عنه وهذا كله سيأتي مبينا في موضعه ان
شا الله عز وجل **و**من وجوه الاستحالات ان يخلق تعالى ادراكا يدرك به
لا شيء اذ كل ما يرى فانه يجوز تمييزه عن غيره والعدم لا يتميز عن غيره
اذ لا حقيقة له وانما تتميز الاشيا بحقايقها كما سبق بيان ذلك قبل هذا
والحقايق صفات الانفس ولا بد لصفة النفس من وجود تتبعه والعدم لا
نفس له فلا تثبت له صفة نفسية يتميز بها عن غيره فلا يجوز ان يدرك لا شيء
اذ لا فرق بين قول القايل ادركت لا شيء وبين قوله لم ادرك شيا وقد تقدم القول
في حقيقة ادراك الباري تعالى العالم قبل هذا في موضعه وبينا وجه التنبيه
على غلط من زعم ان الله تعالى يدرك العالم في حين كونه معدوما وذكرنا انه
تعالى يدرك الاشيا لا في زمان والزمان من شان الحوادث لا من شان اوصافه
تعالى لان القديم لا تمر عليه الازمنة وقد تبين ذلك فيما قبل فهذه وجوه من
الاستحالات ذكرناها ونبهنا بها على ما سواها مما تحتمله الدلالات ثم لا يلفى
في ان يعلم الموجود من لا يعلم حاله شي مما ذكرناه من ضروب الاستحالات ولا مما
لم نذكره واذا لم يلف في ذلك امر مستحيل فيجوز العلم بالذات المدركة وتجوز الغفلة
عنه وهذا معلوم على الضرورة فان الجارحة التي هي حاسة العين وهي المدركة
ليست بعالمة وانما محل الادراك متصف بالغفلة ثم اذا قدر المدرك عالما
بما ادرك فليس ذلك بالواجب لما ذكرناه واذا كان عالما به جاز ان يعلم حاله
وان يغفل عنها ولا يلزم العلم بالحال اذ لا يلفى وجه من وجوه الاستحالات
التي ذكرناها في تقدير الغفلة عن الحال مع الادراك للوجود الموصوف بالحال
وقوله رحمه الله ثم لا يبعد في مجاري العقول وجوب اقتران معنيين
وهما بمثابة اقتران الالم بالعلم والمحل بالعرض الى غير ذلك تشبيه غير
مطرد فان العلم بالالم لا يجب مقارنته له بل يجوز ان يتالم الغافل والنايم
ويجوز ان يعلم الالام من لا تقوم به الالام واما اقتران المحل بالعرض فانه امر
عقلي وهو من باب الشرط والمشروط وليس كذلك ارتباط العلم بالحال مع

ادراك الذات الموفة بالحار فان اقترانهما من الجايزات واقتران الجوهر
بالعرض من الواجبات من حيث ان الشرطية لزوم ضروري بين الشرط
والمشروط **قال رحمه الله** فامامن نفى جواز الروية فمما يعولون عليه
ان الباري تعلى لوكان مرئيا لرايناه في وقتنا اذ الموانع من الروية منتفية
عنه وهي القرب والبعد المفرطان والحجب الحايلة ونحوها فلما لم نره كان ذلك
دالا على انا لا نراه لاستحالة رؤيته **و**هذا بناء منهم على ما اصلوه من
اصولهم الفاسدة في انبعاث الاشعة واتصالها بالمرئي وان الموانع عندهم
هي القرب والبعد والحجب الحايلة من الاجسام الكثيفة ونحوها واذا ثبت ان
الادراك انما هو عرض من الاعراض بطل ما قالوه كما سبق بيان الرد عليهم
قبل هذا فيما ادعوه من ذلك فلا يكون المانع على هذا الا عرضا من الاعراض
يتعلق بها تعلق الادراك به يوجب للمحل كونه ممنوعا من ان يدرك **قال
رحمه الله** ويقال لهم لم حصرتم الموانع فيما ذكرتموه ولم انكرتم مزيدا عليها
فلا يرجعون عند تحقيق الطلبة الا الى قولهم سبرنا الموانع فلم نلف غير ما
افصحنا به فيقال لعدم عثوركم على ضبط الموانع لا ينتصب علما قاطعا
وانتم عرضة للزلل ولا تجب لكم العصمة ولا الاحاطة بقصارى الاشياء وخفايقها
فلا يرجعون عند ذلك الا الى تردد وتبلد فنقول لهم عند ما ادعوه من
انحصار الموانع فيما ذكروه عدلتم عن المعقول الى المعتاد وادعيتم ان الموانع هي
الاشياء التي تكون عندها الموانع غالبا اذ قد تبين ان الادراك عرض متعلق
بالمدرك من صفة نفسه ولكن الله سبحانه اجرى عادته بخلق الموانع عند
الحجب الحايلة بين الناظر والمنظور اليه فنظرتم الى السبب المعتاد وغفلتم
عن قضية العقل في المسلة وقد قامت الدلالة القاطعة على ثبوت اعراض هي
الموانع والادراكات كما قامت الدلالة على ثبوت ساير الاعراض حرفا حرفا والعرض
لا يحجب اذ ليس هو من قبيل المتحيزات **قال رحمه الله** ثم نقول لهم بم
تنكرون على من يزعم انا لم نره لمانع قايم بالحاسة يضاد الادراك فان قالوا
مفاد هذا المذهب يفضي بمعتقده الى ان يجوز ان يكون بحضرته الطلال والطواد

راسخة وجبال شامخة وهو لا يراها اذ لم يخلق له الادراك لها والتزام ذلك
جهل وانسلال عن موجب العقل قلنا هذا الذي ذكرتموه تعويل منكم
على تهويل لا محصول له وهو على الفور ينعكس عليكم بالذي يغمض اجفانه
ويعتقد اقتدار الرب سبحانه على ان يخلق في اوحى ما يقدر واسرع ما ينظر
ما فرضتموه علينا فما يؤمنه وقد غمض اجفانه او اطرق ان يكون قد حدث
بين يديه باختراع الله تعلى الجبال والاطواد وتجويز ذلك سفسطة **قال**
اهل التحقيق ان الواجبات على ثلاثة اقسام واجب عقلي وواجب شرعي
وواجب عادي فالواجب العقلي لا يتبدل ابدا لوجوبه والواجب الشرعي
لا يتبدل الا بحكم شرعي يرفعه وسنبين ذلك عند كلامنا في النسخ وحقيقته
واما الواجب العادي فانه ثابت ولا يرفعه الا خوارق العادات وهي لستة
اشخاص وهم الملائكة والانبيا والجن والسحرة والاوليا وعند الموت في حق
كل ميت ثم الارتباط للعوايد في الدار الاخرة لا في الموقف ولا في الجنة ولا في النار
وليس كل جايز واقعا هذا فيما ليس بخارق فكيف في خوارق العادات واذا تبين
ذلك فان ما وجهوه لا اصل له عند العقلا وهو قولهم اذا حكمتم بان الموانع
اعراض فالسليم البنية يدرك ما لم يخلق له ذلك المانع فلعله قد وجدت اجسام
بحضرته وخلقت له الموانع تمنعه من رؤيتها فان الضرورة لا تندفع بمثل هذه
التهاويل ولو كان ذلك لكان خرقا للعادة وليس انخراقها موجب لان اسباب
الانخراق محصورة فيما ذكرناه انفا ومهما خلق العلم الضروري واطمانت
السراير التحق ذلك بالواجبات العادية فمن تشكك في شخص ادركه وانه
يستريب في ولادته ونشئه في بطن امه من غير سبب موجب ذلك دخل في
جملة اهل السفسطة وكان موسوسا مهوسا ويلزمه سوق كلامه
واعتقاده ان يستريب في منزله واهله وولده ونفسه اذ يجوز ان يخلق
الله له اعتقادا يعتقد به انه زيد وليس هو هو الى غير ذلك من الجهالات
ثم المعتزلة ابغتهم هذا التهويل عن عكسه عليهم بما يذهبون اليه انها موانع
من ادراك المدرك من تغميض اجفان او تستر بجدران وحيطان الى غير

غير ذلك فما يؤمنهم اذا غمض اجفانه او اطرق او غاب خلف حجاب ان يكون
قد حدث بقدرة الله سبحانه خلف ذلك الحجاب اطواد وجبال راسيات
فبالذي يدفعون به هذا ندفع نحن ما وجهوه علينا وجواز ما طالبونا به
لا ننكره ولكنا نمنع وقوعه من غير سبب يوجبه والدليل عليه ان رسول
الله صلى الله عليه وسلم كان ينزل عليه الملك بالوحي ويجالسه ويكلمه
بحضر من الصحابة رضي الله عنهم وهم لا يرونهم ولم يكن هناك حجب مانعة
ولا كانوا مغمضين اجفانهم وقد بلغتهم هذه الدعاوى الكاذبة الى ما
يورث الخلود في النار وهو تكذيبهم بوجود الملايكة والشياطين وكيف
يبقى من الدين قليلا وكثير لمن انكر ملايكة الله الذين اخبر الله باشفاقهم من
خشيته وتسبيحهم الليل والنهار ربهم وهم لا يسأمون ولا يستحسرون
ولا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يومرون ولا يستنكفون عن عبادته ولا
يستكبرون وهم السفرة الذين نزلوا بالصحف الى بيت العزة قال تعالى بايدي
سفرة كرام بررة وذم من جعلهم اناثا فقال او اشهدوا خلقهم وقال مخبرا عنهم
وانا لنحن الصافون وانا لنحن المسبحون وقال والملك صفا صفا وقد ظهر كفر
المعتزلة في انكار الملايكة وفي انكار الجن المسخرين لسليمان عليه السلم كل بناء
وغواص واخرين مقرنين في الاصفاد فما كان يكون احسنهم لو اتفقوا على خطإ
في مسئلة الاشعة المنبعثة المتصلة بالمرءى فانها ورطتهم في هذا الكفر
والتكذيب لله ولرسوله فيما اخبر الله ورسوله عنه من ملايكته والشياطين
نعوذ بالله من اسباب الحرمان ومبادي الخذلان **قال رحمه الله** ومن
شبههم ما اذا حقق رجع الى محض الدعوى مثل قولهم الراءي يكون مقابلا للمرءي
او في حكم المقابل له فيقال لهم في هذا الضرب اعلمتم ما ادعيتموه ضرورة ام
علمتموه نظرا فان ادعوا العلم الضروري ونسبوا خصومهم الى جحده سقطت
محاجتهم وتبين عنتهم وعنادهم وتطرق اليهم من المجسمة مثل ما ادعوه فان
قايلا منهم لو قال باضطرار نعلم استحالة موجود لا يجامع للعالم ولا مفارق
له لم تدفع هذه الدعوى الا بما دفعنا به شبهة نفاة الرؤية **اما قول**

المعتزلة انه يجب ان يكون المرءى مقابلا للراءى او في حكم المقابلة فلما تقدم
لنا من الاحتجاج عليهم في مسلة الاشعة اذ قلنا لهم هب ان المرءى اذا
كان جوهرا وكان الراءى جسما تصح المقابلة بين الرائى والمرءى ولكن لم تكن
المقابلة من لوازم كونهما رائيا ومرئيا وانما كانت من حيث التحيز به فان متحيز بين
حيث ما قدرنا اماكنهما فلا بد من ان يسامت احدهما الثاني ويقابله هذا مما
يعلم على الضرورة ولو سلمنا لهم ذلك لطالبناهم برؤية البياض والسواد
القائم بمحل المرءى ولا تصح المقابلة بين الجوهر واللون فعدلوا الى قولهم
او في حكم المقابل له تحرزا من الالوان فانها وان لم تقابل الراءى فانها تقوم
بمن يقابله وعند ذلك الزمناهم ان ترى الروايح والطعوم اذ هي قايمة
بالمقابل وفي حكم المقابل لم بنت المعتزلة على هذه الدعوى اصلا في
نفي جواز رؤية الله تعلى وهذه الدعوى باطلة في نفسها فكيف ينبني
عليها اصل من اصول المعقولات فقالوا يجب ان يكون الراءى مقابلا للمرءى
او في حكم المقابلة قالوا فلو رءي الاله سبحانه لكان مقابلا لنا وما اتصف
بالمقابلة فانه يجب له التحيز والمتحيز تجب له الاكوان من الحركات والسكنات
ومن قامت به الاكوان وجب ان يكون حادثا لان الدلالة على حدث الجسوم
قبولها للاكوان ولا صناف الحوادث من الاعراض قالوا فلو رءي البارى
سبحانه وتعلى لكان حادثا فنسايلهم عن وجوب كون الراءى مقابلا للمرءى من
اين وصلوا الى العلم بهذا الوجوب ابالضروره ام بالنظر اذ لا يخرج العلم بوجوب
شيء او بجوازه او باستحالته عن ان يعلم بالضرورة او بالعلم النظري فما
كان من الواجبات التي هي في الرتبة الاولى من العقليات كوجود البارى تعلى
ووجود نفس الانسان في حقه ووجود محسوسانه في ضمايره وامثال هذه فانها
تعلم بضرورة العقل وما كان مرتبا على هذه وامثالها فانها تعلم بالنظر ثم قد
يكون النظر جليا وخفيا ويكون معنى الجلي ما تقل اركانه ويقرب من الضرورة
في رتبته ويكون الخفي ما كثرت اركانه وبعد عن الضرورة في رتبته فيحتاج العاقل
فيه الى سبر وتقسيم طويل والافالولا ان العقلية ليس فيها خفاء بل هي جلية

كلها الا من هذا الوجه الذي ذكرناه فاذا علم العاقل بضرورته وجود الجسم
ثم علم بالدليل انه حادث ترتب له على ذلك انه صدر عن مخصص رجح وجوده
على عدمه ويكفي هذا المثال في بيان ما اردنا بيانه اذ قد تقدم منا بيان
رتب النظر والاستدلال في صدر هذا الكتاب **فان زعمت المعتزلة** ان وجوب
كون الرائي مقابلا للمرئي علموه بالضرورة العقلية من الرتبة الاولى فتلك
رتبة يتساوى فيها جميع العقلاء فكيف تستقيم هذه الدعوى مع مخالفتنا
اياهم في ذلك فان ادعوا انا علمنا ما علموه من ذلك ثم نسبونا الى جحده علمنا
على القطع مباهتتهم وسقطت عنا مكالمتهم ومحاجتهم وطرقنا اليهم من
المجسمة دعوى كدعواهم وهو ان تقول الحشوي المجسم يجب مقابلة الفاعل
مفعوله لانا بالضرورة نعلم استحالة موجود قايم بذاته لا متصل بالعالم
مجامع له ولا منفصل عن العالم مفارق له فنقول لهم بم تدفعون هذه الدعوى
على انفسكم اذا وجهها المجسم وادعى انه يعلمها بضرورة عقله فان قالوا قد
تبين تقدس الرب تعالى عن سمات الاجسام ونعوت الاجرام لبيان الدلالة العقلية
على حدث الجسم وما يتالف منه الجسم وهي الجواهر فنقول وكذلك ايضا تبين
تقدس البارى سبحانه وتعالى عن مقابلة الاجسام ثم يبقى النزاع بيننا في مسلة
المقابلة بين الرائي والمرئي وقد تبين ولا انه يرى ما لا يقابل كالالوان وكذلك
يرى الانسان نفسه في المراة الصقيلة وليس هو مقابلا لنفسه واذ تبين
ان الروية عرض وليست بجسم تتصل بالمرئي بطل ادعاء المقابلة من كل وجه
بين الرائي والمرئي اذ لو لزم ذلك في ادراك البصر مع كونه عرضا للزم ايضا ان
يقال السميع ايضا مسموعه من حيث هو ادراك وكذلك يلزم في حق كل مدرك
مع مدركه اذ لا فرق بين ادراك وادراك من حيث هي ادراكات ولما وجب ان يعلم
البارى تعالى خلقه وليس مقابلا لهم فكذلك يدركهم وليس مقابلا لهم
ولهذا قال ابو المعالي وجميع المشايخ ولا ينبغي ان يغفل المستدل في
هذا الغرض عن معارضتهم بالعلم حتى اذا استبعد الخصم من باعنى مقابل
فقال كيف يرى من ليس هو في جهة ولا يقابل من يراه فيقال له كيف يعلم من ليس

هو في جهة ولا يقابل ولذلك سئل بعض اهل النظر فقيل له كيف يرى من
ليس في جهة وليس له شكل فقال كما يعلم فكذلك يرى اشارة منه الى ان
العلم يتعلق بالمعلوم على ما هو به والادراك ايضا يتعلق بالمدرك على ما
هو به وقد تبين فيما قبل ان الادراك انما يتعلق بنفس المدرك ووجوده لا
باحواله وتوابعه فكلما ثبت وجوده جاز تعلق الادراك به وهذا يذهب
عنا جميع ما موهوا به وشغبوا بالدعاوى الكاذبة فيه فالرؤية جايزة
والعقل قاض بها ولا سبيل الى تكييف البارى تعلى عند تقدير ادراكه كما
ان العلم به ثابت قطعا ولا سبيل الى تكييفه سبحانه وتعلى ولا تنقطع الاوهام
عن المخلوقين فان الدلالة العقلية لها حكم على العقول بالصحة في النفي
والاثبات والوهم مع ذلك لا يضر ولا يمنع ما ثبت بالدليل ثبوته فان العاقل
اذا تبين له حدوث الاجسام علم على القطع تنزه البارى تعلى عن كونه جسما
ثم مهما ذكرنا خالقه مال وهمه الى جهة فوق وكذلك اذا دله الدليل القاطع
على ان البارى تعلى قديم لا اول له واجب الوجود لا اخر له علم ذلك على القطع
وقد سبق وجه الدلالة على قدمه تعلى واستحالة حدوثه ومع هذا فلابد
للعاقل عن وهم الاولية ومن ذلك قول الصحابة رضوان الله عليهم هذا الله
فمن خلق الله يخاطر الوهم في الضماير فاخبرهم عليه السلم ان ذلك محض
الايمان فكذلك ثبت جواز الرؤية على البارى سبحانه منا ووجوب الرؤية في
حقه لنا ولكن مع ذلك فلابد من الوهم عند تقدير رؤيتنا اياه بكيفية
المواجهة والمقابلة وقد علمنا على القطع استحالة المقابلة في حقه
سبحانه فالحقايق المعلومة بالدلالات القاطعة لا تبطل والاوهام في
حقنا لا تنقطع فمن انزل الدلالة منزلها ووضع الاوهام في مراتبها لم يضره
شيء منها فافهم هذه النكتة ترشد والله الموفق لا رب غيره ومن نظر الى
المعاند في مثل هذه المنازل يخبر عن مقصد الحق وحاد عن منهج الصدق
قال رحمه الله قد ثبت بموجب العقل جواز رؤية الله تعلى وهذا
الفصل يشتمل على ان الرؤية ستكون في الجنان وعدا من الله تعلى صدقا

وقولا حقا والدليل عليه من نص الكتاب قول الله تعالى وجوه يومئذ ناضرة
الى ربها ناظرة والنظر تنقسم معانيه في اللغة وتتنوع وصايل مختلفة
على حسب اختلاف معانيه فان اريد به الترقب والانتظار استعمل من غير
صلة قال الله تعالى في الانباء عن احوال المنافقين ومخاطبتهم للمومنين
وقد حيل بينهم وبينهم انظرونا نقتبس من نوركم معناه انتظرونا واذا اريد
بالنظر الفكر وصل بفي تقول نظرت في الامر اي تدبرته واذا اريد به الترحم
وصل باللام او بمن فتقول نظرت لفلان ونظرت من فلان واذا اريد به الابصار
والروية وصل بالى والنظر في الاية التي استدللنا بها واحتججنا موصول
بالى خبرا عن الوجوه الناظرة المستبشرة فاقتضى النظر اثبات الروية
هذا الاستدلال من جهة اللسان ليس بنص في وصايله فان العرب تطلقه
بغير هذه الوصايل قال الله تعالى في حال الكافرين ولا ينظر اليهم يوم القيامة
ولا يكون معناه انه لا يراهم تعالى الله عن ان يغيب عنه شيء وانما معنى الاية انه
لا يرحمهم وتقول العرب دار فلان تنظر الى دار فلان وليست الدار مبصرة وقال
تعالى افلا ينظرون الى الابل كيف خلقت والمقصود من ذلك الفكر في خلقها وقد
وصل النظر بالى ولكن هذا حكم الاغلب في اللسان كما ذكر فيكون الاستدلال
به من هذه الجهة وللاغلب ابدا حكم وظهور في باب الاستدلال وقد اقترنت
بهذه الاية قراين دالة على صحة ما ذهب اليه اهل السنة منها تخصيصه الوجوه
بالذكر ولا نظر في الوجه الا نظر العين واذا استعمل اسم الوجه في غير الجارحة
التي تقع بها المواجهة كان تجوزا كتسمية وجود الشيء وجها وقد يراد بالوجه
الجهة والمقصد مثل قوله تعالى فاينما تولوا فثم وجه الله اي قصدا امتثال امر
الله سبحانه ومن قراين هذه الاية النضرة التي هي الاستبشار والجمال بالنور
ولا يكون ذلك الا في الوجوه التي تقع بها المواجهة من الانسان وهو العضو
المامور بغسله في الوضوء ومن ذلك قوله تعالى وجوه يومئذ مسفرة ضاحكة
مستبشرة وذكر الوجه مقترن بالنظر دليل على نظر العين وذكر الاستبشار
والنضرة دليل على الوجه الجارحة المعينة بتسمية الوجه وقد رام الجبائي

خروجا عن الالزام المنصوص في هذه الاية فقال معنى النظر فيها الانتظار
وذلك ان آلاء الله ونعمه تجمع الآء وإلا فلما اضيفت الى الله تعالى سقط منها
التنوين فجاء من ذلك منتظرة الى ربها وتكون الى في هذه الاية واحدة الآلاء
فليست بحرف وانما هي اسم من جملة الآلاء وهذا لا يغنيه عما اريد به فان
الانتظار لا يكون في الوجه الجارحة المخصوصة وانما يكون في القلب او يكون
الانتظار بمعنى الاقامة في الموضع ولا معنى لاختصاص الجارحة التي هي
الوجه بالانتظار ولا يكون الانتظار في الوجه وايضا فلو كان المراد بالاية
الانتظار لم يكن للتقييد بيومئذ معنى فان المومنين لم يزالوا في الدار الدنيا
منتظرين نعمة الله وآلائه سبحانه فلما تقيدت الاية بذكر يوم القيامة
فهم منه النظر بالاعين ولا تنقض نصوص القرآن وظواهره بمثل هذه
التلفيقات والمراد بالاية المدح للوجوه الموصوفة بالنضرة التي هي النعيم
كما قال تعرف في وجوههم نضرة النعيم اي جمال النعيم واشراق الجمال ولا
يختص الانتظار في الدنيا باحد دون احد وانما يبلس المجرمون من حين موتهم
الى ما بعده وهم قبل ذلك طامعون في اصابة النعيم والرحمة من الله جل وعلا
قال رحمه الله فان عارضونا بقوله تعالى لا تدركه الابصار قلنا هذه
الاية لا تشتمل على استحالة الرؤية عليه سبحانه وهو محل النزاع ثم الكلام
فيها في نصرة اهل الحق من وجوه منها ان يحمل النفي على الادراك لا على الرؤية
وقد ذهبت طايفة من العلماء الى منع تسميته تعالى مدركا فيقولون يرى ولا
يقولون يدرك لما في لفظ الادراك من الاتصالات والمماسات وذلك يختص
بالاجسام وكذلك يمتنع عندهم ان يقول القايل ان الباري تعالى محاط به ويقولون
يعلم ولا يحاط به ويرى ولا يدرك ويستدلون بالاية على صحة ذلك وقيدت
عايشة رضي الله عنها المعنى بالنفي في هذه الاية بالدنيا وبالابصار المعهودة
التي في الوجوه وقالت من زعم ان محمدا راى ربه بعيني راسه فقد اعظم على
الله الفرية انما راه بعين قلبه وكيف ما دارت فقد صحت رويته اياه عند عايشة
وابن عباس يقول راه بعين راسه ومنها ان يحمل النفي في الاية على ايام الدنيا

لانه اطلق القول في النفي بغير تقييد وقيد في الاية التي استند للنا بها بقوله
يومئذ وقد يحمل المطلق على المقيد ويفسر به سيما اذا كان الاطلاق والتقييد
في قضية واحدة مثل ما نحن بسبيله من اطلاق الاية في نفي الروية وتقييدها
في ثبوتها ومن الاوجه التي يعتضد بها اهل الحق ان الاية وردت موارد التمدح
وانما يتمدح الباري سبحانه وتعالى بما لا يشاركه فيه غيره واذا تمدح بوجود
صفاته التي يشارك في التسمية بها فانها على خلاف صفات الخلق وعدم الادراك
لا يوجب مدحا اذ العدم مما يستحيل ان يدرك وانما تمدح باقتداره على انه يمنع
عن رؤيته من يشا اذا يشاء ويخلقها لمن يشا وهذا اليق بالمدح مما توهمه الخصم
ثم ما فروا منه من معنى الاية في النفي لزمهم في الاثبات ولذلك قال اهل الحق
ان احتجوا باول الاية رد عليهم آخرها وقوله سبحانه وهو يدرك الابصار فانهم
انما منعوا من ان يدرك لانه لا تتصل به الاشعة وهي جسوم وانما تستحيل
عليه البنية والجارحة وهذان اصلان عند المعتزلة لا يمكن الادراك الا بهما
واذا كان ذلك في كونه مريا اطرد في كونه رآيا اذ لا جارحة ولا بنية ولا اشعة
عنه اشعة تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا ومن اوجه دلالة الاية ما ذهب
اليه ابو الحسن الاشعري رحمه الله في قوله تعالى لا تدركه الابصار بان قال
الابصار كناية عن الادراكات وهي اعراض والعرض لا يدرك لان الصفة لا تقوم
بالصفة وهو سبحانه يدرك الجواهر والاعراض وهو غير بعيد في طرق
التاويل وهو صحيح المعنى في نفسه ولكن لا تخصص هذا بالادراك دون
ساير الاعراض فان الاعراض لا توصف بصفات المعاني لانه يودي الى التسلسل
ووجود ما لا يتناهى ومن اوجه دلالة هذه الاية على مذهب اهل الحق ان الابصار
بالالف واللام والالف واللام قد يكون للجنس وقد تكون للعهد ويمكن ان يكون
ههنا للجنس فيكون المعنى لا تدركه الابصار كلها بل منها ما يدركه سبحانه
وتعالى ومنها ما يمنعه سبحانه وتعالى عن ادراكه دل على ذلك قوله تعالى كلا انهم
عن ربهم يومئذ لمحجوبون والعموم يكون في الاسما وكذلك الخصوص كما يكون
العموم في الازمنة ويكون فيها الخصوص ايضا واذا ثبت الاحتمال لغا عتج

بالمحتمل في القطعيات وقال تعالى انني معكما اسمع وارى ولما وجب ان يرى
خلفه من غير مقابلة فكذلك يجوز ان يراه خلفه من غير مقابلة ايضا
وللرؤية في حق الحوادث امور عقليات وامور عاديات فاما القطعيات فمنها
ان يكون الرائي حيا وان تكون الرؤية عرضا معنى قايما بالرائي وان تتعلق
بالمرئي ومن شرط المرئي ان يكون موجودا فحسب هذه هي اوصاف الادراكات
التي تشترط من جهة العقل واما ما يلازم الادراك ادراك البصر في العادة
فالبنية وهي جارحة العين فلا يرى الانسان وغيره الا بها وهي على ضروب
الاشكال لا ترجع الى شكل واحد بل هي على اوصاف التشكل فلا تكون
العين التي هي عين الانسان مثلا كعين الفارة فانها سواد كله وكذلك عين
السنور يكثر سوادها ويقل وعين الذباب والجراد نابتات من غير بياض وسواد
فيها وهذا كله مما يتبين فيه بطلان اشتراط البنية فانها لو شرطت لكانت
على رتبة واحدة وشكل واحد بل على قدر واحد لولا التحكم على الله في افعاله
سبحانه وتعالى ومن روابط العاديات المقابلة بالبصر على تلاعيه يمنة
ويسرة ومن عوايده انفتاح الاجفان وعنده تخلق الرؤية في البصر. ومن
عوايده ان لا يرى بها ما حال بين الرائي والمرئي جدارا وما قام مقامه ومن
عوايده ان الظلمة تدرك وهي سواد يقوم باجزاء الهواء ولا ترى اكثر
الاجسام ومنها تخلق الرؤية عنده مع اعتقاد وهو جهل ضروري مثال
ذلك ان الناظر اذا نظر في المراة الصقيلة يرى نفسه ويعتقد انه ينظر
الى وجهه ويقابله حتى اذا حرك الرائي يمينه تحرك في اعتقاده شمال المرئي
وقد تبرهن بالبرهان القاطع ان الرائي هو المرئي من حيث ان الرؤية لا تتعلق
الا بموجود ويمتنع ان يكون المرئي بين الرائي وبين المراة اذ لو كان كذلك
لحال بين الرائي وبين المراة ولا يجوز في العقل ان يكون في نفس المراة اذ تداخل
الجواهر ممتنع ولا يصح ان يكون المرئي خلف المراة اذ لو كان كذلك لحالت المراة
بينه وبين الرائي فلم يبق الا ان المرئي هو الرائي بعينه وقد وافقتنا المعتزلة
على ان الرائي هو المرئي ولكنهم ادعوا امرا لا يوجبه عقل ولا يشهد له حس

٧٢

ولا سمع فقالوا تتصل الاشعة بالمرئى واذا لم يكن منضرسا انعكس
الشعاع وعاد الى الناظر والاشعة لا ترى عندهم وهذا امر محال ما ادعوه
فانا نشاهد الهواء الذى بيننا وبين المرئى من غير خلاء بل ملاء كله على
لون الهواء ولو كانت الاشعة ممتدة من الناظر الى المرئى لتداخلت في اجزاء
الهواء وتداخل الجواهر ممتنع عقلا وسواء في ذلك ما يسمونه لطيفا او كثيفا
لكونهما متحيزة يمانع البعض منها البعض على احيازها . ومن حكم العوائد في
حق الادراك ان البعيد المفرط البعد لا ترى تفاصيله لكنه يرى على الجملة
كالجبل البعيد وما جرى مجراه من الاجرام الكبيرة فترى جملته على لون واحد
ومن العوائد في ذلك ان يرى الجرم الكبير فيعتقد صغيرا والصغير فيعتقد
كبيرا واذا اختلفت مناظر العينين فينظر هذا الى جانب وهذا الى جانب
فيبصر الواحد ويعتقد انه اثنان . ثم من العوائد المستمرة ما يحدث عند الادراك
من الجزع والفزع والتألم واللذة واشباه ذلك وتوابعه وهذه التي وصفناها
لا ارتباط بينها وبين الادراكات وانما هي جارية واقعة على حسب الاعتقاد من غير
ارتباط معقول بل يجوز ثبوت الادراكات دونها ويجوز ثبوتها دون الادراكات اذ
الروابط بين الاشياء معلومة كالشرط والمشروط والعلة والمعلول والحد
والمحدود وما يتعلق بمتعلقه فلا يوجد دونه كالرؤية مع المرئى الى غير ذلك
من وجوه الارتباطات ولا ينتصور من كل ما ذكرناه ان يكون بينه وبين الادراك
الا ارتباط معتاد باذن الله سبحانه وارادته ولو انخرقت العوائد لكان الامر
على خلاف ما هو عليه الان فاعلم ذلك **قال رحمه الله** فان عارضونا
بقوله تعالى في جواب موسى عليه السلام لن تراني فهذه الاية من اصدق الدلالة
على ثبوت جواز الرؤية فان من اصطفاه الله سبحانه لرسالته واجتباه لنبوته
وخصه بتكريمه وشرفه بتكليمه يستحيل ان يجهل من حكم ربه ما يدركه حثالة
المعتزلة ومن نفي الرؤية فانه ينسب لمثبتها ومثبت جوازها اما الى ثبوت ما
ما يقتضي تكفيرا واما الى ثبوت ما يقتضي تضليلا والانبيا عليهم السلام
مبرؤون عن ذلك كيف وقد ذهب مخالفونا الى وجوب عصمتهم عن جميع الزلل

عقلا: فاذا سال نبي من انبياء الله سبحانه من الله شيا انما يسال ما
يجوز له ان يساله من ربه بل لا يسلون حتى يوذن لهم في السوال في اغلب الاحوال
ولا يجوز ان يسال من الله سبحانه ما يستحيل عليه ولا يجوز ان يسل من الله
تعلى ما يجب فمثال الاول ان يقول القايل يا رب اجمع بين الضدين ولذلك
قال اهل التحقيق من سال من الله ما لا يجوز في العقل ثبوته لا يخلو اما ان
يكون عالما باستحالته على الله تعلى او لا يعلم ذلك فان لم يعلم ذلك كان جاهلا
بما يستحيل على الله سبحانه وذلك كفر عند اكثر اهل النظر وان كان عالما
باستحالة ذلك على الله سبحانه وكان ذلك ضربا من الاستهزاء بالله تعلى
وذلك كفر وكيف ما دارت هذه المسلة فانها لا تجوز بوجه من الوجوه وكذلك
من سال من الله ما يجب في حق الله سبحانه فان ذلك لا يخلو سايله اما ان يكون
عالما بوجوبه على الله سبحانه او لا يكون عالما فان لم يكن عالما بوجوبه على ربه
كان جاهلا بما يجب له سبحانه وذلك كفر عند اكثر اهل العلم وان كان عالما بوجوب
ما سال من الله تعلى فلا يتصور منه العزم على ان يفعله له لعلمه بوجوده
ووجوبه وكذلك لا يجوز لاحد ان يسل من الله تعلى ما حرمه عليه وتوعد
بالعقاب على فعله ولا يجوز لاحد ان يسل من الله تعلى ان يخرق عادة قد استمرت
من غير ضرورة تمس الى ذلك كانقلاب الاطواد ذهبا وجري دجلة عسلا الا
ان يكون من اهلها وممن قد تقدم له مقدمات بينه وبين ربه سبحانه وتعلى فيكون
قد اذن له في ذلك بلسان حاله ولذلك قال اكثر اهل التحقيق ما انخرقت
عادة في حق اصحابها وذلك ان عوايد الانبيا ما يتحدوا به يكون وعوايد الاوليا
تخرق لهم العوايد ولا يشترط فيها التحدي وعوايد السحرة ان ينفعل لهم عند
عملهم السحر ما يقصده الساحر وعوايد الملايكة والجن كذلك اجرى الله سبحانه
وتعلى لهم ما خصصهم به من الافعال الجارية لهم كل ذلك جار على عادة كل فريق
منهم ولكن ما يجري لقوم فانه خرق عادة اخرين وسياتي القول في خرق العوايد
ومعاني النبوءة في موضعه ان شا الله تعلى ~ قال الامام ابو المعالي
رحمه الله فصل وان قال منهم قايل انما سال موسى علما ضروريا.

وعبّر عنه بالروية قيل له الروية المقرونة بالنظر الموصول بالى نصّ
في الروية بالبصر ثم الجواب يحمل على حسب الخطاب فما بال المعتزلة حملوا
لن تراني على نفي الرؤية وحملوا السوال في صدر الاية على غير الروية وهذا
من الذي تقدم ذكره فان موسى لو سال من الله تعلى ان يعلمه بعلم ضروري
فلا يخلوا عند سواله ذلك ان يكون عالما بربه او غير عالم فان قالوا كان غير
عالم بربه فقد نقضوا عصمة الانبيا عليهم السلم وخرقوا اجماع الامة وكان
ذلك متناقضا وكيف يسل ربه وهو لا يعرفه وان قالوا كان يعرفه بعلم كسبي
وسال منه ان يعلمه بعلم ضروري قيل لهم هل كان فرض الله عليه ان يعرفه
ام لا فان قالوا لم يفرض عليه العلم به فقد خرقوا الاجماع وناقضوا اصولهم
في وجوب معرفة الباري تعلى بالعقل كسبه واوجبوا على الله تعلى عن قولهم
ان يكلف بالكسب عباده من الطاعة عندهم يخلقها العبد ويخترعها وذلك
مُراد الله منه عند جميع المعتزلة ولا يريد من العباد عندهم علما ضروريا
ولا ايمانا هم عليه مكرهون وسياتي بيان هذا في ابواب الاستطاعة وخلق
الاعمال ان شا الله تعلى فلو سال الله تعلى علما ضروريا لناقض مراد الله
تعلى عندهم في سواله واراد ما لم يرده ربه وكره ما اراده له ربه وحاشى الانبيا
عليهم السلم من الافتيات على الله سبحانه وقلة الرضى بما حكم به وامضاه
ثم لا يخلو سواله العلم به سبحانه اما ان يسل علما بذاته سبحانه وتعلى او علما
بصفاته او علما بما يجب ويجوز ويستحيل في حقه سبحانه فان قالوا انما سال
من الله تعلى ان يخلق له علما بذاته ويكون ضروريا فيقال لهم وجود الباري
سبحانه وتعلى انما يعلم بضرورة العقل اذ لا يتشكك احد من العقلاء في
ثبوت خالقه ولين سالتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله افي الله شك
فاطر السموات والارض فكيف يسال منه شيا هو ثابت حاصل له وقد تحقق
بالواجبات والواجب لا يسل وان كان سال علما بصفاته وهو عالم بها بعلم مكتسب
على مذهبنا او معقول له على مذهبكم والضروري عندنا لا ثواب عليه لقوله
سبحانه لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت فكيف يطلب موسى صلى الله عليه وسلم

من ربه تبديل علم يرفع الله به في الدرجات ويهب لاجله اصنافا الخيرات
والمبرات وضروب الكرامات بعلم لا يعطي عليه ثوابا ولا نصبه علامة على
سعادة والعلوم لا تتفاضل في نيل المعلوم بها فانها تتعلق بالمعلوم على ما هو
به فلا فرق بين ضروريها وكسبيها في التعلق بالمعلوم على ما هو به وقد
قال المحققون من ايمتنا ان العلوم كلها ضرورية مقدورها وضروريها فان
العلم اذا ثبت وتعلق بالمعلوم فان العالم محيط بالمعلوم في وقت كونه عالما
به ولا يستطيع ان يدفعه عن نفسه وذلك هو معنى الاضطرار وان كان
سال من الله تعلى وجود علم به سبحانه او دوامه فلاي شي جا في الجواب
لن تراني فان كان معناه لن تعلمني على قياس سواله عندكم تعلى هذا كان
موسى غير عالم حتى مات لو عدم له بذلك وهذه الوهلة لا يبو بها من بالله
تعلى ورسله وان كان قوله لن تراني على نفي الادراك دون العلم لم يتجه
ذلك لان الجواب اذا لم يوافق السوال لم يكن جوابا عنه ولا متعلقا به فان قايلا
لو قال لزيد اعطني درهما فقال له الاخر لن اقيمك او اقعدك لم يعد ذلك
جوابا وكيف يضاف التناقض في الجواب الى البارى تعلى وهو العليم باسرار
الضماير وما تخفيه النفوس ثم اذا ورد الكلام حمل على ظاهره ومن محامل الظواهر
الحقيقة دون المجاز وقوله ارني انظر اليك هو سوال الروية وان كان يحتمل
غير ذلك كان مجازا ولا ينصرف الى المجاز الا عن ضرورة تصرفه اليه وقوله لن
تراني من ادل دليل على انه سال الروية لمناقضة الجواب كما ذكرناه وقوله
سبحانه حكاية عنه عليه السلم ارني انظر اليك فقال اليك ووصله بالالف
واللام من ادل دليل على سواله الروية فانه عليه السلم لم يكن عربيا وانما عبر
في القران عن قوله بلفظ يفيد معنى قوله من غير زيادة ولا نقصان وكذلك
حيث ما وقع من كلام السريانيين والقبطيين وغيرهم من اهل الالسنة
المتقدمة المختلفة فانما عبر في القرآن عما قالوه باللسان العربي والافصح
ان كان لفرعون من الفصاحة بالعربية قوله يا هامان ابن لي صرحا لعلي
ابلغ الاسباب اسباب السماوات فاطلع الى اله موسى واني لاظنه كاذبا

الى غير ذلك ولولا ان القران عبر عن قوله وقول غيره باللسان العربي بلفظ
خارق للعادة يدل على الصدق بكونه معجزا ما فهمت العرب ما يلقى اليها من
اخبار غيرها ممن لا يعرف لسنها وفصاحتها ولو لم تكن كذلك لكان القران
كله نقلا عن اقوال المتقدمين فيكونون قد نطقوا بايات القرآن قبل نزوله
وذلك يثبت الشركة في التكلم بايات القران وكذلك اخبر الله سبحانه عن كليمه
صلى الله عليه وسلم انه سال منه ان يريه نفسه وهي ناظرة اليه بكلام
عربي يفيد من المعاني ما افاده قوله بلسانه فقال مخبرا عن موسى عليه
السلم بقوله قال رب ارني انظر اليك وكذلك عبر عن جوابه لموسى عليه
السلم وبماذا اجيب بلفظ عربي مبين وهو مع ذلك خارق للعادة يدل على
المعاني بلفظه العربي ويدل على الصدق باعجازه العرب وهم فصحاء اهل
الارض فاذا عجزت العرب عن الاتيان بمثله فغير العرب اعجز واعجز فافهم
ذلك واعلم انه ما سيق معنى قوله وسؤاله عليه السلم بلفظ النظر في
السؤال ونفي الرؤية في الجواب الا ليتبين انه سال الرؤيه وانه اخبر عن
نفيها في الحال ولو سال العلم به سبحانه لقال مخبرا عنه قال رب ارني اعلمك
قال لن تعلمني فما بال المعتزلي يتحكم على الله سبحانه في انه اجاب بقوله لن
تراني عن نفي العلم ولو سال العلم لاجابه بما يعطي نفي العلم او اثباته من غير
هذا الاشكال الذي ذهبت اليه المعتزلة وقد ادعى بعض اهل اللسان
ان الاية تشير الى ان موسى عليه السلم راى ربه وقد مال القاضي رحمه الله
الى ذلك في بعض مصنفاته فقالوا لما قال لن تراني لا خفاء بانه نفى عنه
الرؤية التي سالها ثم قال ولكن انظر الى الجبل ولكن استدراك ولا يستدرك
الا ما نفي فقال ولكن انظر الى الجبل فان استقر مكانه فسوف تراني فجعل
استقرار الجبل دلالة على انه عليه السلم يراه في الاستقبال بدليل قوله
فسوف وهي تخلص فعل الحال الى الاستقبال وكيف نعلم نحن من احوالهم في
القيامة ما لا تعلمه الانبياء عليهم السلم فلما لم يستقر الجبل من تدكدك
كان ذلك دليلا على انه لا يراه في الاستقبال الذي هو يوم القيامة مع القطع

بانه عليه السلم يرى ربه يوم القيامة وذلك معلوم من شرعنا ان المومنين
يرونه يوم القيامة فكيف بانبيايه ورسله الكرام وقد قال في حقه
عليه السلم رسول كريم قالوا فيجي من مجموع هذه الخطابة انه عليه السلام
سال الروية ناجزة مع علمه بانه يرى ربه في الاستقبال يوم القيامة فلما
احاله على النظر الى الجبل جعل له الاستقرار علامة على انه يراه في الاستقبال
الذي هو القيامة دون الحال الذي هو الناجز في الوقت فلما لم يستقر الجبل
لم يثبت ما الجبل الاستقرار عليه في النفي من حيث انه يراه في القيامة وهو
الاستقبال لا محالة في رويته يوم القيامة ربه سبحانه وتعلى قالوا فكان معناه
ان الجبل ان استقر فلا تراه الا في الاستقبال دون الحال وان لم يستقر فانك
تراه في الاستقبال والحال وهذا فيه نظر والله اعلم بما اراد من ذلك سبحانه
وتعلى و تعلق بعضهم بثلثة عربية واستدلوا بها على ان الروية وقعت في
خر موسى عليه السلم قالوا لما قال ولكن انظر الى الجبل فان استقر مكانه فسوف
تراني ثم قال فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا وخر موسى صعقا قالوا فانجه في
نظم الكلام ان تدكدك الجبل كان لاجل التجلي ثم الخلاف بين المفسرين ان
الجبل قد تجلى الله له تجلي الرؤية الا من قال من اهل الاعتزال ان التجلي للجبل
كان بمعنى العلم بالله اي خلق العلم للجبل فتدكدك وهذا ليس مفهوما من
قضية اللسان فان التجلي انما هو الظهور في لسان العرب وانما معناه
ان الله تعالى خلق للجبل حياة ورؤية ادرك بها وجود خالقه فاذا علم ان
تدكدك الجبل كان لعلة التجلي ثم قال وخر موسى صعقا فذكر ان موسى خر عند
تدكدك الجبل بالواو الجامعة غير المرتبة وانما يفيد ان موسى عليه السلم
خر عند التدكدك لا لاجله لانها ليست مرتبة بل هي جامعة فحسب وانما
الترتيب لحرف الفا فلا يكون تدكدك الجبل سببا لان خر موسى عليه السلم
اذ لو كان كذلك لقال جعله دكا فخر موسى صعقا واذا تبين ان موسى ما خر
لاجل التدكدك بما تبين من حرف الواو التي ليست مسببة علم ان التجلي كان
السبب في ان تدكدك الجبل وان خر موسى عليه السلم وهذا من الاحتمال

الذي ذكرناه وانه لا يحتج به في القطعيات ولكنه يغلب الظن في مراتب الاحتمال على احد المحتملين من غير قطع والله اعلم بما اراد من ذلك ولا خلاف في ان موسى صلى الله عليه وسلم خر صعقا بمعنى ميت والصعق في لغة العرب الموت
واستدل بعض اهل الاعتزال بقوله تعلى حكاية عنه عليه السلم بعد ان احياه الله سبحانه تبت اليك فقالوا لولا انه اخطأ ما قال تبت اليك وهذا عمى في معنى اللسان وجهل بمنازل الانبياء عليهم السلم اما في اللسان فان التوبة هي الرجوع ثم قد يكون الرجوع الى الله سبحانه من كفر ومن ذنب دون الكفر ومن غفلة ومن حالة لا يكون فيها حاضرا ثم يعود الى حضوره ولما افاق موسى عليه السلم من صعقته واحياه الله سبحانه بعد موته رجع الى ما كان عليه من العلم بربه والتعظيم له فقال تبت اليك ويحتمل ما ذكره بعض المفسرين ان يقول تبت اليك بما راى من الهول العظيم من تدكدك الجبل ومعاينة الموت وقد يقول العربي تبت من ركوب هذه الاهوال كالبحر والحرب الشديدة الى غير ذلك وقد قال الله تعلى في كتابه لقد تاب الله على النبي ولم يكن للرسول عليه السلم ذنب اجماعا من الامة ولكنه شغله بالعظمة وحضور قلبه مع الله تعلى يسمى مثل هذا توبة اي انما كان ذلك فضلا من الله وتنبيها منه سبحانه ولذلك قال في القران في حق المومنين يخرجهم من الظلمات الى النور ومعناه انه لولا هداه لكانوا ضالين وقال في حق الكفار يخرجهم من النور الى الظلمات وهم ما دخلوا في النور الذي هو الايمان والعلم لكن لما كان لولا فضل الله لكفر المومن ولولا عبادة غير الله لامن الكافر عبر بالاخراج قبل الدخول في حق هولاء وهولاء فافهم ذلك وقد قال عليه السلم مخبرا عن نفسه انه يتوب في اليوم مائة مرة وجا سبعين مرة وهل كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يذنب مائة مرة ويتوب ويعود الى الذنب مائة مرة حاشى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن مخالفة ربه سبحانه وتعلى ولكنه عليه السلم يشتغل قلبه بربه تعظيما ويشتغل بامتثال اوامره في تبليغ ما امره به وقد قال عليه السلم لي وقت لا يسعني فيه الا ربي فاذا تبين ان التوبة تكون

رجوعا بمعنى اشتغال الضمير بالحضور مع الله سبحانه علمت ان قول
موسى عليه السلم لم يكن عن ذنب سبق منه في سواله الروية ولكنه عليه
السلم عبر عن رجوعه الى الله تعلى بعد صعقته وعن حضور قلبه بالتوبة
اليه و قال بعض اهل التفسير مستدلا على جواز الروية في قوله تعلى
ولكن انظر الى الجبل فان استقر مكانه فسوف تراني قالوا احاله على امر جايز
وهو استقرار الجبل تنبيها على جواز ما سأله من الروية وهذا ظاهر وقد تقدم
في جواز الروية ما فيه مقنع وكفاية فخرج من هذه المسايل امران احدها
ان موسى ما سال الروية الا وقد علم انها جايزة والثاني انه سال الروية ولم
يسل العلم بقوله ارني انظر اليك وبقي الاحتمال في انه عليه السلم هل راى
ربه اذ ذاك ام لا والله سبحانه وتعلى اعلم بما وقع من ذلك و قال بعض اهل
الاشارة علم موسى ان الله سبحانه سيكلمه في الدار الاخرة وسيرى ربه
في الدار الاخرة فلما عجل الله سبحانه له التكلم في الدنيا طمع في ان يعجل
له الروية وهي الجايز الثاني كما عجل له التكلم فسالها اذ ذاك ثم لا يقدح في
حق النبوة ذهول الانبيا على ما يستاثر الله سبحانه بعلمه فانهم لا يعلمون
الا ما يوحى اليهم فاعلمه الله تعلى بمكنون علمه انه لا يكون ذلك ناجزا فتحمل النفي
في قوله تعلى لن تراني على موضع السوال وهو تنجيز الروية فقوله لن تراني معناه
الان وهذا بين ومعناه صحيح لمن تامل واذهب عن نفسه التعصب ولم يتخذ
لنفسه مذهبا فاسدا يمنعه فهم ايات الله فانه من اتخذ لنفسه مذهبا وجعل
الدلالات العقلية والشرعية تابعة له ابطل معنى الادلة وصيرها تابعة وهي
في الحقيقة هي المتبوعة و لذلك قال بعض المشايخ لشاب يدعو له جعلك
الله صاحب حديث صوفيا ولا جعلك صوفيا صاحب حديث اشارة الى انه
ان قدم الحديث ثم تصوف على مفهومه وفق واهتدى وان تصوف قبل الحديث
وتحصيله واتخذ مذهبا لنفسه ثم اخذ الحديث عرجه عن ظاهره وبنصره
اغراضه ابطل معنى الحديث وصار يدعيا مفتريا على رسول الله صلى الله عليه
وسلم في معنى حديثه وكان كمن اتبع ظله ليبلغه فهو لا يبلغه ومع ذلك تارة

يصعد به في جدار وتارة ينزل به في مهواة من الارض فيكثر عناؤه
ولا يتحصل من غرضه ومناه ومثل الذي يجعل القران والحديث امامه ويتبعه
كالذي يذهب بالجسد ويتبعه الظل فهو يمشي في مآربه وظله يتبعه وكذلك
المشتغل بالادلة تتبعه المعاني بسهولة من غير مشقة ولذلك قال بعض
اهل العلم اجعل الاية نصب عينيك فما انبا تك به من المعاني من غير ميل منك
الى غرض وهوى فاتبعه فانه الحق فان القران امام اهل التقوى وقد اودعه
الله سبحانه علوم الاولين والاخرين ولذلك ورد في الحديث انه من ابتغ
الهدى في غيره اضله الله ولذلك عد من البدع ترك الاقتداء
العزلة وعشرة رسول الله صلى الله عليه وسلم فانه لا يضل فالقران يطلعه
على مراتب الخطاب والصحابة تبين له الكيفيات في العمل وكذلك من بعدهم من
العلماء الاخذين عنهم ياخذ الخلف عن السلف والله يمن بالتوفيق على من
يشاء من عباده لا رب سواه وقد ذهبت طايفة من اهل الاعتزال الى ان موسى
عليه السلم انما سال الروية وهو يعلم ان الروية مستحيلة فسالها مع علمه
باستحالتها قالوا وانما فعل ذلك تقطعا لما ذهب قومه لما كانوا يسالون منه ان
يريهم الله جهرة فاراد ان يسال من الله ما سالوه منه فاذا ورد المنع من الله
عن ذلك انتهوا عن السوال وطلب ذلك المحال فقيل لهم ورطتم انفسكم في امر
عظيم حكمتم بجهل اصحابه بما يجوز على خالقهم وحكمتم بان موسى سكت عن ذلك
ولم ينكر عليهم جهلهم وحكمتم بان موسى عليه السلم سال عن ربه ما يعلم انه مستحيل
في حقه وقد بين فيما تقدم هذا كله عند تقسيمنا في انه هل سال وهو يعلم
او سال وهو يجهل وكلا الامرين لا يجوز لاحد من الناس فضلا عن الرسل الكرام
صلى الله عليهم وسلم ثم حملكم الهوى على ان تتعرضوا للكذب على الانبياء اذ ما
ذكرتموه عنه عليه السلم انما يصح لو جاز ذلك بروايته وهيهات فلا سبيل الى
ضبط ذلك بطريق الرواية وغفلتم عن قوله عليه السلم في جواب بني اسرايل
اذ قالوا وقد جاوزوا البحر واتوا على قوم يعكفون على اصنام لهم يا موسى اجعل
لنا الاها كما لهم الهة قال انكم قوم تجهلون ان هولاء متبر ما هم فيه وباطل ما
كانوا يعملون قال اغير الله ابغيكم الاها وهو فضلكم على العالمين فانظر الى انكاره

عليهم وكيف حكم بجهلهم واخبرهم بعد تجهيلهم بان عبدة الاصنام متبرّ ما هم
فيه والتبار الهلاك وباطل ما كانوا يعملون اي ان ذلك ليس مشروعا ولا
هو من عند الله ولا امر به ثم قال اغير الله ابغيكم الاها وهو فضلكم على
العالمين يريد بالرسالة الكاينة فيكم وبالشريعة المبينة لكم احكام الله
سبحانه عليكم فكيف كان يقرهم على سوال مستحيل على الله سبحانه ولذلك
قال البعض اهل الاعتزال لما سال موسى الروية صعق وكذلك قومه لما سالوا
ان يروا الله جهرة اخذتهم الصاعقة قال ثم بعثناكم من بعد موتكم لعلكم
تشكرون فيقال لهم لا ربط بين الصعق وسوال الروية ولو كانت مستحيلة
فكيف وقد تبين جوازها عقلا وسمعا ولله ان يحكم في خلقه البارّ منهم والفاجر
بما شاء سبحانه وتعلى وسوال بني اسرايل ان يروا الله جهرة يحتمل ان يكون
عن شك في تصديق موسى عليه السلم فاخذتهم الصاعقة عقوبة لهم ولهذا
قال تعلى فاخذتهم الصاعقة بظلمهم والظلم في القران معناه الكفر ولهذا
قال ثم اتخذوا العجل من بعد ما جاءتهم البينات فيخرج من مقتضى هذه الايات
انهم كانوا غير عارفين بصدق موسى عليه السلم وكانوا لا يعرفون ما يجوز على
الله وما لا يجوز عليه فكان ذلك نكالا من الله سبحانه وعقوبة لهم واما موسى
عليه السلم مع عصمته لا يتصور منه ان يسال ربه ما لا يجوز عليه وهذا ينقض
العصمة في حقه صلى الله عليه وسلم ولا سبيل الى ذلك . واما من ذهب من اراذيل
المعتزلة الى ان موسى عليه السلم سال الروية غالطا لا جاهلا فالهمه الله
ان ذلك لا يجوز فتلك عظيمة في دين الله لا يبوء بها مسلم كبرت كلمة تخرج من
افواههم ان يقولون الا كذبا ولو جاز ذلك لم نثق بكل ما يورده الانبياء عن
الله سبحانه وتعلى من حيث يجوز الغلط عليهم وكذلك لو جاز ما قالوه لجاز
ان يعتقد كون ربه جسما غالطا ثم يعلمه الله انه لا يجوز ذلك عليه وعلى الجملة
كل اصل يكرّ على ابطال عصمة الانبيا فهو كفر وتكذيب لله سبحانه وتعلى ولو
غلط موسى في مثل هذه لم يخل غلطه من احد امرين اما ان يريد ان يسال من
الله شيا فسال شيا آخر او يسال الروية غالطا في اعتقاده انها تجوز ولو كان

غلطه على زعمهم من الغرض الاول كان الغلط في العبارة والطغيان في
اللسان ولو رجع عليه السلم عند التنبيه الى مقصده وقال انما اردت
ان اسال كذا ولم يستمر الامر بالنظر الى الجبل وانه ان استقر فسوف يراه
وان كان الغلط في العقد او لانه يجوز ان يرى وهو لا يجوز فليس هذا بغلط
وانما هو جهل بما يجوز على الله سبحانه وتعلى والجاهل بالله او بصفة من صفاته
فيعتقدها على خلاف ما هو عليه كافر عند اكثر اهل العلم وضال عند جميعهم
والانبياء منزهون عن هذا وانهم صفوة الله من خلقه واحباء الله من عباده
وسر مجمع المكلفين والمنبهون على العظمة والجلال والمبينون خطاب الله سبحانه
باحكام الحرام والحلال صلى الله عليهم اجمعين وسلم تسليما ه قال رحمه الله

فصل فان قيل قد قلتم ان كل ادراك فانه متعلق جوازا بكل موجود
وقود ذلك يلزمكم تجويز تعلق الادراكات الخمسة بذات البارى سبحانه وتعلى
وصفاته وملتزم ذلك يلتجى الى الحكم بكون الرب تعلى مشموما مذوقا ملموسا
قلنا قد ذكرنا ان الشم والذوق واللمس عبارات عن اتصالات وليست هي
الادراكات فاما الادراكات مع القطع باستحالة الاتصال فيجوز تعلقها بكل
موجود وكل دال على جواز رؤية كل موجود يطرد في جميع الادراكات فنقول قد
تبين قبل هذا ان الرؤية ما تعلقت بالمرئى لكونه لونا ولا جوهرا ولا بياضا ولا
سوادا وانما تعلق بالمرئى لكونه موجودا والوجود يشترك فيه جميع الموجودات
اذ لا تختلف الموجودات في كونها موجودات وانما تختلف باحوالها والاحوال لا تدرك
فاذا رءي موجود لزم تجويز رؤية كل موجود وقد ثبت ان السمع انما يتعلق بالصوت
لكونه موجودا لا لكونه صوتا فان كونه صوتا حال والحال لا تسمع وجميع الموجودات
تشارك الصوت في كونه موجودا فاذا سمع موجود لزم جواز سماع كل موجود وقد
ثبت ان ادراك الطعم ما تعلق به الا لكونه موجودا فاذا ادرك بهذا الجنس من الادراك
موجود لزم تجويز تعلقه بكل موجود وقد تبين ان ادراك الروائح ما تعلق بالرائحة لكونها
رائحة بل لكونها موجودة فاذا تعلق ادراك من هذا القبيل بموجود لزم تعلقه بكل
موجود . واذا تعلق ادراك الحرارة والبرودة بهما ما تعلق بهما الا لكونهما موجودين

وقد شاركتهما جميع الموجودات في كونهما موجودات فاذا تعلق من هذا القبيل
ادراك بموجودات جاز تعلقه بكل موجود وكذلك ادراك الالام واللذات اذا
تعلق ادراك منها بلذة اوالم فما يتعلق به الا لكونه موجودا واذا تعلق من هذا
القبيل ادراك بموجود جاز ان يتعلق بكل موجود فاذا قطعنا باستحالة الاتصال
الذي يعبر عنه تارة بالشم وتارة بالذوق وتارة باللمس ثم تقدر تعلق الادراكات
به من غير هذه الاتصالات لم يلق في ذلك محال غير ان الخبر اذا ورد بذلك قلنا به
واذا لم يرد بذلك فلا يطلق القول بوقوع شيء من الاشياء وان كانت جايزة الا بخبر
شرعي يرد في كتاب الله او على لسان رسوله عليه السلام واذا اراد الله ان يخلق
الموانع المانعة من ان يدرك جاز ذلك ثم الله يفعل من ذلك ما يشاء وقد تقدم القول
على ان الادراك المتعلق بجنس يجوز تعلق كل جنس منها بما تعلق به الاخر لكون
الادراكات متعلقة بمتعلقاتها لكونها موجودات وانما خلق لنا ادراكات في اعضا
مخصوصة تتعلق ببعض الموجودات وخلق لنا موانع في كل جوهر من كل جنس من
قبيل الادراكات متعلقة بكل موجود في الوجود ولا اختصاص في العقل لادراك
بجارحة معينة ولا في التعلق بجنس من الاجناس الا ان الله تعالى خلقها ارادها منها
حيث اراد وجعل من الموانع متعلقة بما لم تتعلق به الادراكات حتى تبين قبل هذا
ان لكل جزء حي من الادراكات على عدد كل موجود في الوجود سنة موانع كما ابرزه
الدليل القاطع واذا زيد في العالم جوهر واحد زاد في كل جوهر حي ادراكات متعلقة
به وباعراضه الكاينة معه قايمة به هذا ما قطعت به الدلالة العقلية

قال رحمه الله فان قيل قد قلتم في الصفات الواجبة ان الله سبحانه
وتعالى سميع بصير واثبتم العلم بالسمع والبصر فهل تثبتون للباري تعالى ساير
الادراكات ام تقتصرون على كونه سميعا بصيرا قلنا الصحيح المقطوع به عند
اثباتها والدال على اثبات السمع والبصر دال على جميع الادراكات اختلف
اهل النظر في هذه المسلة فذهب ابو الحسن الاشعري الى عدد الادراكات
في حق القديم وقطع بان الادراكات اجناس مختلفة فلا يخلو عنها محل حي كما لا
يخلو المحل عن جميع الاجناس كالالوان والرواح والطعوم وذهب ابو اسحق

الاسفرايني رحمه الله الى ان البارى تعالى مدرك بادراك واحد متعلق بكل موجود
فمن حيث يدرك به ما يُسمع عندنا سُمي سمعا ومن حيث يدرك به ما يُبصر
نحن سُمي بصرا ولما لم ترد في اللغة اسماء مختصة بكل ادراك زايد على السمع
والبصر ورد في وصفه سبحانه وتعالى سميع بصير ولم يذكر ادراكا زايدا على
السمع والبصر فانزل الاسفرايني رحمه الله الادراك كالجنس الواحد في
حق الحوادث فتقع الغنية منه بالواحد عن سايره وانزل ابو الحسن الاشعري
رحمه الله الادراكات منزلة الاجناس المختلفة فقال ادراك الروية جنس
وادراك السمع جنس وادراك الروايح جنس وادراك الطعوم جنس
وادراك الالام واللذات جنس وهذه المسلة محتملة مشكلة جدا فانا
اذا نظرنا الى ما ذهب اليه ابو الحسن الاشعري وجدناه ظاهرا فان العاقل
يقطع بالفرق بين ادراك السمع وادراك البصر وادراك الروايح وادراك
الطعوم وادراك الحرارة والبرودة وادراك الالام واللذات واذا نظرنا
الى قول الاستاذ ابى اسحاق رحمه الله لم نعلم صفة نفسية يقع بها الفرق بين
ادراكين كالسمع والبصر فان كل صفة نفسية تثبت للادراك فانها تثبت لغيره
من الادراكات وذلك ان السمع مشروط بالحياة ومتعلق بالموجود وكذلك
ادراك الروية مشروط بالحياة ومتعلق بالموجود وقد دل الدليل على ان
المدرك هو الوجود دون الحال ولولا كنا لما لم نر الصوت ولم نسمع اللون عجزنا
عن كيفية ذلك وكذلك ساير الادراكات ويقول ابو الحسن في جماعة من الاصحاب
ان البصر بصر من صفة نفسه والسمع سمع من صفة نفسه وكذلك قوله في
ساير الادراكات ويقول ابو اسحاق رحمه الله يرجع كون السمع سمعا الى كونه
ادراكا يتعلق بالموجود المدرك ولا يوثر فيه وكذلك ادراك الروية وساير
الادراكات واما كونه سمعا او بصرا فتسمية موضوعة لو قلبت فسمي السمع
بصرا والبصر سمعا لجاز ذلك وقد حكينا هذه المذاهب فيما قبل هذا واثرنا
مذهب ابى الحسن الاشعري والى هذا ذهب ابو المعالي رحمه الله في قوله
قلنا الصحيح عندنا ثبوتها وهذا المذهب تحميه دلالة ثبوت الادراكين اللذين

لها السمع والبصر لان تحرير الدلالة هو ان الحي لا يعرى عن السمع الا الى ضده
والضد آفة لا تجوز على الله سبحانه فتعين كونه سميعا بصيرا وهذه الدلالة
بعينها تطرد في ثبوت هذه الادراكات التي نحن بسبيلها لان الحي اذا لم يتصف
بها فلابد من آفة تضاد ذلك الادراك وكل ضد للادراك فانه آفة والباري
سبحانه يتعالى عن الافات فيتعين اتصافه بجملة الادراكات اذ هي من اوصاف
الكمال ثم يتنزه الباري تعالى عن كونه شاما ذايقا لامسا اذ هذه عبارة
عن اتصال الالات والرب يتعالى عن الاتصال والانفصال علوا كبيرا هـ

قال رحمه الله هذا باب ما يجوز في احكام الاله سبحانه :. ومما يتعلق
بالجايزات من احكامه ذكر خلقه واختراعه المخترعات ويتصل بذلك خلق
الاعمال وما تمس الحاجة اليه من احكام قدر العباد هـ

باب القول في خلق الاعمال

هذا الباب يتبين فيه الدليل على انه لا فاعل الا الله سبحانه وتعالى وهذا
في اول هذا الدين متفق عليه لا يختلف فيه احد من اهل عصر رسول الله صلى
الله عليه وسلم ممن آمن بالله ورسوله :. ثم حدثت طايفة يقال لهم القدرية
لتكلمهم في القدر وهذا المذهب قد كان موجودا في الامم الماضية قبلنا بدليل
قوله عليه السلم لعنت القدرية على لسان سبعين نبيا وهذا الاسم ماخوذ
من القدر ومشتق منه :. وهذا المذهب يدور على سبعة عشر اصلا هـ
اولها انكارهم ان يقدر الله الشر فقالوا انه لا يقدر الشر ولا يريده ونشا
من ايجابهم عليه ان يريد الخير وجوب ارادة الصلاح والاصلح للعبد واللطف
ثم نشا من قولهم يريد الخير للعبد لزومه ان يفعله له فقالوا لا يقدر على خلقه وقد
كانوا اولا يقولون يخلق الخير ولا يخلق الشر ولهذه النكتة قد سماهم الرسول عليه
السلم بالمجوس فقال القدرية مجوس هذه الامة لما كان للمجوس الاهان احدهما
النور واسمه يزدان بلسان اليونانيين والثاني الظلمة واسمه اهرمن
فاما يزدان فانه يفعل الخير واما اهرمن فانه يفعل الشر فلما قالت القدرية
الخير من الله والشر من العبد اشبهوا المجوس في ذلك ثم اخرجوا الخير والشر عن

كونهما مفعولين لله تعلى الله عن قولهم ثم نشأت لهم مسلة اخرى بان قيل لهم
اذا كان يريد الخير والخير لا معنى له الا كونه طاعة والطاعة انما تكون طاعة
بامره وتكليفه وذلك راجع الى ارادته فلو اراد ان تكون افعال العباد كلها
طاعة لكان قالوا لاجل ذلك كون الطاعة طاعة راجع الى صفة نفسها فلزمهم
ان تنقطع التكليف فلا تتميز طاعة عن معصية فقالوا اما قواعد التكاليف
فان حسنها يعلم بالعقل وكونها طاعة يعلم بالعقل وهي مسايل مخصوصة
عندهم قد ذكرناها وستاتي ان شا الله تعلى فالزموا ان لا يكلف بما عدا هذه
المسايل التي تجب عندهم بالعقل فقيل لهم ان لم يرد ان يكلف بها من اين
يعلم انها طاعة قالوا يجب عليه التكليف لانه من الصلاح للعباد فالزم من
علم الله انه يكفر اذا كلفه اي صلاح في تكليفه ودخوله النار فقالوا دخوله
النار هو الصلاح له والى ههنا انتهى هذا الفرع من الاعتزال ثم تفرع لهم من
قولهم لا يكلف الله عبدا الا بما يستطيع العبد على خلقه واختراعه والا
فكيف يعاقبه على ما لا يخلق او كيف يثيبه على ما لا يخلق احدهما جور
والثاني سفه فالزموا اشيا عليها الثواب مثل رمي الحجر والضرب بالسيف
والطعن بالرمح في سبيل الله فقالوا ذلك يتولد من فعله فهو فعله ويتولد
علمه من فكره فعلمه فعله من حيث تولد من فعله فنشا لهم القول بالتولد
لاجل ذلك قيل لهم فان اراد المغفرة فلا يعاقب احدا قالوا لو كان ذلك جايزا
لكان اغراء منه لهم بالفواحش وهو يكرهها وما يكرهه فانه يجب عليه ان ينهى
عنه قيل لهم فان امر الغير بالشفاعة قالوا هذا من الاغراء ايضا قيل
لهم فيلزمكم الا يغفر للتايبين قالوا يجب عليه ان يغفر وان يعلمنا بذلك
ليلا يكون ذلك اغراء بالبقاء على الفواحش قلنا فتكون التوبة تسقط
الذنوب فلم يثيب عليها قالوا لو لم يقبل التوبة ولم يثب عليها لكان ذلك اغراء
بالفواحش والتمادي على الاصرار قيل لهم فهلا قطع الثواب في الجنة
وجعله على قدر الطاعات في استمرار زمانها قالوا لو كان ذلك لكان اغراء
بالفواحش وكذلك قالوا لو قطع عذاب النار لكان اغراء بالفواحش لانكا لهم

على قطع العقاب وكذلك قالوا ان المعدوم لا يُعلم فلزمهم ان لا يعلم الله خلقه في
مدة العدم فقالوا المعدومات على ضربين ضرب يستحيل وجوده وضرب
يجوز وجوده فالذي لا يجوز ان يوجد فانه سبحانه وتعالى عن قولهم لا يعلمه واما
الذي يجوز ان يوجد فانه يعلمه قيل لهم فلم لا يعلم المعدوم المستحيل الوجود
قالوا لانه ليس للمعدوم صفات نفس يتميز بها عن غيره فيُعلم بها قيل لهم
وكذلك المعدوم الجايز لا يتميز عن غيره قالوا للمعدوم الجايز الوجود صفات
نفس يتميز بها وهي اخص صفاته وبها يتميز الحسن من القبح والطاعة من
المعصية قيل لهم واذا كان كون الطاعة طاعة والمعصية معصية راجعا
لصفات انفسها فكيف يتصور تبدلها اذا نسخ الحكم قالوا لا نسخ فالزموا تكذيب
القرآن فقالوا النسخ ثابت ولكنه ليس كما تظنون وانما هو بيان انقضاء مدة
العبادة قيل وصفة النفس لا تقف على مدة مضروبة قالوا اذا علم الله ان
الصلاح في رفع التكليف بها وجب عليه ان يرفع التكليف بها بان يعلم ان الصلاح في
التكليف بها عشرة اعوام مثلا ثم لا صلاح في التكليف بها قلنا وهلا دام الصلاح
سرمدا قالوا اذا علم انه ان كلف بها نفر جميع الناس عنها ولم يطيعوه فيها قيل
لهم فهلا رفع التكليف اذا علم ان جماعة يعصونه فيها قالوا ان اللطف يجب عليه
وهو ان يعلم ان عبدا من عباده ولو واحدا يطيعه فيها فيجب عليه التكليف بها للطف
الذي في ذلك للعبد الذي علم انه يطيعه قيل لهم فاذا كانت المعدومات موصوفة
بصفات انفسها ذوات في عدمها فهي اذا قديمة وماذا خلق الله من العالم قالوا
خلق لها الوجود قيل ليس وجود الشيء هو ذاته قالوا بل وجود الشيء حال
نظرا على الذات المستمرة فتكون موجودة قيل لهم اليست الجواهر شروطا
في الاعراض والاعراض مشروطة بها فيلزمكم ان تقوم الاعراض بالجواهر في
العدم ولا يكون الشرط والمشروط الا موجودين وهذا يلزمكم ان يكون العالم جواهره
واعراضه موجودات في الازل فقالوا ان الاعراض لم تقم بالجواهر حتى توجد فاذا
وجدت الجواهر تحيزت واذا تحيزت قامت بها الاعراض قيل لهم فاذا كانت الجواهر
عرية عن الاعراض فما الدليل على حدوثها فالزموا قدم العالم ولا محيص لهم عنه

والى ههنا انتهى الاصل الآخر ولهم اصل آخر وهو انهم قالوا يستحيل ان يومر
المعدوم وان كان معلوما فان امره عبث وهجر من القول :. قيل لهم فامر الله في
ازله لم يكن ثابتا قالوا ليس لله كلام في الازل وانما الكلام هو الحروف والاصوات
يخلقها الله سبحانه ولا كلام سوى الحروف والاصوات قلنا اليس في القلوب
كلام يديره الانسان في خلده ويتحدث به في نفسه قالوا لا كلام في النفس قيل
فاذا لم يكن في النفس كلام فليس فيها ايمان اذ الايمان هو التصديق والتصديق
خبر متعلق بكون المخبر صدقا قالوا الايمان هو العلم بصدق الرسول قيل لهم فلا
يخلو ان يكون الباري تعالى متكلما على الدوام ام ينقطع كلامه احيانا قالوا لا يبقى
الحروف ولا الاصوات قيل فليس لله اليوم كلام في الوجود هو القرآن وان
الذي انزل على الرسول عليه السلام قد انعدم لانه كان حروفا واصواتا يستحيل
بقاؤها عندكم قالوا بقي مثله يخلقه العبيد القراء قيل لهم فهم اذا قد
اتوا بمثل كلام الله وهو سبحانه يقول قل لئن اجتمعت الانس والجن على ان ياتوا
بمثل هذا القرآن لا ياتون بمثله فقال الجبائي من متاخريهم اذا قرا القاري وجب
على الله تعالى ان يجعل في حروفه حروفا واصواتا هي كلام الله قيل له ومن اين تعلم
ذلك قال نسمعها اذا سمعنا القراءة وكذلك اذا كتب في الاوراق من القرآن مكتوب
ارتسم معه حروف هي كلام الله ولكن لا ندركها اذا ادركنا الحروف والى ههنا انتهى هذا
الطرف وكذلك لهم اصل وهو ان الرؤية انبعاث اشعة تتصل بالمرئي فانكروا
ان تتصل بالباري اذا رئي يوم القيامة فقالوا ان الله لا يجوز ان يرى لان اتصال
الاشعة به محال قيل لهم وكيف يرى خلقه هو قالوا لا يراهم ولا يرونه قيل لهم
فما بالنا لا نرى الجن والملائكة وهم اجسام يتصل بهم الشعاع فقالوا ليس في
الوجود جن ولا ملك ولا شيطان والى ههنا انتهى الاصل ولهم اصل وهو انهم قالوا
ان الموجودين اذا تشاركا في صفة هي اخص صفتنا وجب ذلك الاشتراك ان يتشاركا
في جميع الصفات قيل لهم فما اخص اوصاف الاله قالوا قدمه قيل لهم ان صفاته الثابتة
له تشاركه في القدم قالوا ليس لله صفات موجودة محاذرة من ان تكون قديمة قيل
لهم فبم يتصف قالوا باحواله وهي صفات نفسه فطولبوا بالتعلق في حدها وقيل لهم

كيف يتعلق كونه عالما وهو حال لو التعلق حال ولا تثبت الحال للحال فلم يحيروا
جوابا والى ههنا انتهى هذا الاصل ولهم اصل وهو انهم قالوا ان الله لا
يفعل شيا الا لفايدة صحيحة قيل لهم فاذا خلق اليد في البطن ثم اسقط الجنين
قبل ان يحييه فما الفايده في تصوير تلك اليد وكذلك اذا خلق عقدا في الشجر
ثم اسقطه قبل ان ينتهي نهايته ويبلغ تمام نضجه ولاي غرض خلق الجنه والنار
ولم ينتفع بهذه احدا ولا عذب في الثانيه احدا قالوا لم يخلق بعد جنه ولا نارا
وانما يخلقها يوم القيامة ومن اصولهم التي اصلوها ان الله يجب عليه عقاب
مخصوص على الذنب المخصوص ونعيم مخصوص على الطاعة المخصوصة لا يزيد
ولا ينقص قالوا فاذا كان يوم القيامة تقع المقاصة بين العبد والرب فاذا
كان له طاعة ومعصية قوبلت هذه بهذه في الثواب والعقاب فان فضل للعبد
في عدد الذنوب والطاعات فانه قد تزيد الطاعة الواحدة على الالف من
الطاعات غيرها فاذا فضلت للعبد حسنة واحدة او بعض ثوابها على عقاب
السيات دخل الجنة واذا بقي عليه معصية او بعض عقابها دخل النار دخول خلود
لا يخرج من النار عندهم احد فقيل لهم فان تساوت الحسنات والسيات في حق
عبد واحد فكيف يكون امره ولا عقاب عندهم ينقطع وليس بعد الدنيا من دار الا
الجنة او النار ويستحيل ان يكون خالدا في الجنة وفي النار معا فقالوا يستحيل ان
تتساوى حسنات العبد وسياته قيل وكيف يستحيل ذلك والامر فيه عندكم
الى العبد فانه يخلق من الطاعات ما يشا ومن الذنوب ما اراد واقدار الاجور
انما تترتب على افعاله التي يخلقها لنفسه والى ههنا انتهى غرضهم في هذا الاصل
الفاسد ثم نرجع الى ما ذكرناه عنهم تفريعات سيأتي الشرح عليها عند ردنا
عليهم في جميع ما صاروا اليه من المذاهب الفاسدة ان شا الله تعالى واصول
الفرق اربعة القدرية والمرجية والخوارج والروافض وكل فرقة منها
انقسمت على ثماني عشرة فرقة فصار عددها اثنين وسبعين فرقة وتميز
اهل الحق عنهم بخصلتين احداهما اتفاقهم على ما هو الحق من غير اختلاف دخل
بينهم في ذلك واذا اختلف مشايخ اهل الحق انما يكون اختلافهم في تسميات وتفريعات

لان القواعد ولهذا لا يكفر بعضهم بعضا وهولاء الذين ذكرناهم من اهل الزيغ
يطعن بعضهم على بعض ويكفر بعضهم بعضا ويلعن بعضهم بعضا فهذه خصلة
واحده واما الخصلة الثانيه التي تبين فيها انهم الفرقة الناجية هو ان الفلاسفه
لا يختلف في تكفيرهم ولهم عشرون زلة تابعهم اهل هذه الفرق الذين ذكرناهم
منها على سبع عشرة زلة وانفرد الفيلسوف منها بثلاث خصال لا يختلف في
كفرهم فيها وهي ان العالم قديم انفرد به الفلاسفه دون اهل الاسلام والثانية
انكار حشر الاجساد واصله وفرعه اما اصله فارسال الرسل وتكليف الخلق
بالشرايع انكره كل فيلسوف واما فرعه فالجنة والنار انكرها كل فيلسوفي
واما الثالثة فهي قولهم ان الله يعلم الكليات ولا يعلم الجزئيات تعالى الله عن
قولهم علوا كبيرا. هذه هي التي انفرد بها اهل الفلسفه وما بقي من اغراضهم فانهم
قالوا بها مع الفلاسفه اعني المبتدعة ولم توجد منها مسلة واحدة عند الاشعرى
ومن تابعهم ولا عند كل امام في مذهبهم متقدما او متاخرا فهذا يبين خلوص اهل
الحق عن وضار البدع والاهواء وانهم سوافقون للسلف الصالح فيما كانوا
عليه قال عليه السلم لما ذكر الفرق وانها تنتهي الى ثلث وسبعين قال كلها في
النار الا واحدة قالوا يا رسول الله ومن الفرقة الناجية قال الذين هم على ما انا
عليه واصحابي. وقانا الله البدع برحمته ∴ وسبيل الرد على جميع هذه الفرق
وهو ان ينظر العاقل في الذي يكلمهم فيه ويلزمهم من ذلك سوقه الى الفلاسفه
على كفرهم فسيابى ان يكون معهم فيعتز ولا قرار له الا الفرقة الناجية او يحمله
الكبر والانفه عن الانقياد للحق على البقاء على الضلال ولكنه اذا الزم الحجة
القاطعة على ان الفلسفه لازمة له يبقى ذلك في نفسه ريبة لا يشك فيها
وان منعه الكبر عن الاقرار بها لخصمه ولذلك قال اهل العلم ان الجدل بالحق
على نية الرجوع الى الحق حق قال تعالى وجادلهم بالتي هي احسن قال اهل التفسير
وجادلهم بالدلالة لا بالشبه وعلى الجملة انما يكون التكلم مع الفرق غيرة
على الدين وحماية على العامة ان يذهبوا اليهم واشفاقا على المبتدعة قال
عليه السلم يحمل هذا الدين من كل خلف عدوله ينفون عنه زيغ الزايغين وضلال

الملحدين وقول المبطلين وتحريف الغالين وقال عليه السلم وانما الاعمال
بالنيات وانما لامرى ما نوى **قال رحمه الله** اتفق سلف الامة قبل ظهور
البدع والاهوآء واضطراب الاراء على ان الخالق المبدع رب العالمين ولا خالق
سواه ولا مبدع الا هو هذا مذهب اهل الحق والحوادث كلها حدثت بقدرة الله
تعلى ولا فرق بين ما تعلقت به قدر العباد وبين ما تفرد الرب بالاقتدار عليه
ويخرج من مقتضى هذا الاصل ان كل مقدور لقادر فالله تعلى قادر عليه وهو
مخترعه ومنشيئه واتفقت المعتزلة ومن تابعهم من اهل الزيغ على ان العباد
موجدون لافعالهم مخترعون لها بقدرهم واتفقوا ايضا على ان الرب لا يتصف
بالاقتدار على مقدور العباد كما لا يتصف العباد بالاقتدار على مقدور الرب
تعلى ثم المتقدمون منهم كانوا يمتنعون من تسمية العبد خالقا لقرب عهدهم
باجماع السلف على لا خالق الا الله سبحانه ثم تجرأ المتاخرون وسموا العبد
خالقا على الحقيقة وابدع بعض المتاخرين ما فارق به ربقة فقال العبد خالق
والرب تعلى عن قول المبطلين لا يسمى خالقا على الحقيقة اعاذكم الله من البدع والاهوا
والتمادي في الضلالات **قال رحمه الله** ونحن نرسم الان على المخالفين ثلاثة
اضرب من الكلام فاما الضرب الاول فنتمسك فيه بالقواطع العقلية في خروج
العبد عن كونه مخترعا ونذكر في الضرب الثاني الزامات للمعتزلة ماخذها العقول
ايضا والغرض منها ايضاح تناقض مذهبهم ونذكر في الضرب الثالث الادلة السمعية
الدالة على صحة ما انتحاه اهل الحق **قال رحمه الله** اتفق سلف الامة قبل
ظهور البدع والاهوآء واضطراب الاراء على ان لا خالق الا الله تعلى وهذا مذهب
اهل الحق يريد باتفاق السلف سكوتهم عن ذلك ولا يحكي الاتفاق بالسكوت اذ لا
ينسب الى ساكت قول ولا يحكم عليه بمذهب وما برح الصحابة من الارض حتى سمعوا
من اقوال القدرية ما تبرؤا منها **فقيل** لعبد الله بن عمر رضي الله عنه ظهر قوم يقولون
لا قدر وان الامر انف اي مبتدا جديد فقال اذا لقيتموهم فاخبروهم اني بري
منهم ثم لا يذكر الاجماع في معرض الاستدلال به الا في الاحكام من الحلال والحرام واما
كل مسئلة يجب على العاقل معرفة الحق فيها فان التقليد لا يجزيه في ذلك عما طلب

منه من معرفة الحق وانما اراد رحمه الله ان يبين به عصر الصحابة وانهم لم يكن فيهم
احدا من يتكلم بشيء من ذلك وان اخرا لما سمعوه انكروه فيتبين بهذا انهم كانوا
مبرئين عن القول به اولا واخرا رضي الله عنهم **فاول** فرقة نبغت من اهل الزيغ
قوم تعبدوا بغير علم واجتهدوا وراوا الفضل لكثرة الاجتهاد وان ما صعب
من الاعمال فهو افضل قالوا وانما كان ذلك لان المجتهد يفعل فعالا لا ياتي بها غيره
ولا يصطبر عليها كاصطباره فلولا انه فاعلها ما رقي هذه المنزلة بها والا فكيف
يمدح بما لا يفعل او كيف يقال لما عمل الشيء يعلم الله تعالى انه لا يفعله وان الله هو الفاعل
لذلك المطلوب منه قالوا فاذا امره بطاعة لا يخلقها العبد كان الامر عبثا واذا عاقبه
عما نهاه عنه وهو لم يفعله كان ذلك جورا وظلما هذا ما اتفقوا عليه من غير خلاف
بينهم في ذلك **و**مما اتفقوا عليه ان مقدور العبد لا يتصف الرب بالاقتدار عليه
لان قدرة العبد تؤثر في المقدور وتخرجه الى الوجود وقدرة الرب تخرجه ايضا الى الوجود
فلو اجتمعت القدرتان متعلقتين على مقدور واحد لكان محالا لان احدى القدرتين
تخرجه الى الوجود فلا يبقى للاخرى فيه تاثير فمقدور العبد عندهم لا تتعلق به قدرة الرب
ومقدور الرب لا تتعلق به قدرة العبد لاستحالة مقدور بين قادرين ولم يفرقوا بمقدور
العبد ومقدور الرب الجنسين لان الاكوان مثلا ما منها مقدور للعبد الا ويتصور ثبوته
مفعولا للرب وكذلك ما منها مقدور للرب الا ويتصور ثبوته مقدورا للعبد لان الباري
تعالى يخلق للعبد القدرة ثم ان العبد يوقع بقدرته ما يشاء فما وقع بقدرة العبد
فلا قدرة للرب عليه ابدا ولا يتصور من العبد ان يقدر عليه مرة اخرى اذ لا تجوز
اعادته عندهم وسنذكر ذلك في بابه ان شاء الله تعالى فاذا وقع بالقدرة الحادثة
مقدورها لم يخل من ثلاثة احوال احدها ان يكون حسنا والثاني ان يكون قبيحا
والثالث ان يكون لا حسنا ولا قبيحا فما ثبت وله التكليف فانه لا يخلو عن كونه حسنا او
قبيحا وما وقع من مقدور العبد ولم يضمه نطاق التكليف فانه لا يوصف بالحسن ولا
بالقبح وهو مع ذلك مقدور للعبد وهذه هي اكوانه المقدورة له من حركاته وسكناته
في حال نومه وغفلته ونسيانه فقدرة العبد تؤثر في مقدورها على اي حال كان من
حضور عقله او غفلته واذا اراد الله ان يفعل ما هو مقدور للعبد اي من قبيل

مقدوراته كما كونه مثلا خلق له عجزا متعلقا به ثم اخترعه هو بقدرته سبحانه
وخرج اذ ذاك عن كونه حسنا طاعة او قبيحا معصية لتعلق عجز العبد به وسقوط
التكليف عنه به فيخرج الفعل عندهم عن كونه حسنا او قبيحا وبسقوط التكليف
به اذا كان العبد غافلا عنه غير عالم به وكذلك يخرج عن كونه حسنا او قبيحا اذا
تعلق به عجز العبد والعجز مقدور للرب والغفلة والذهول وما جرى مجراها
في مضادة العلم مقدورات للعبد وهذا بنا فيض قولهم ان الحسن والقبح صفتان
نفسيتان للفعل المتعلق للتكليف لانه اذا رجع الامر في سقوط الحسن والقبح
الى خلق العجز والغفلة والبارئ تعالى متى شا خلقها فاذا كان كون الفعل حسنا
او قبيحا صفة نفس له والصفة النفسية واجبة للموصوف بها ثم يعلق ثبوتها على
اسرجا بزلم يكن لوجوبها معنى البتة وكانوا يمتنعون من تسمية العبد خالقا فيقولون
العبد يفعل افعالا لنفسه ولا يقولون يخلقها الفرب عهدهم بمنافرة الناس لذلك
ولما دامت صلالتهم اطلقوا القول بان العبد يخلق ويسمونه خالقا على الحقيقة فقالوا
الرب تعالى خالق والعبد خالق ثم اتى بعد ذلك من ابتدع قولا شنيعا ومذهبا
بشيعا فارقه به منهج الاسلام وجمع فيه جملة الاثام فقال الرب سبحانه قادر
على المجاز والعبد قادر على الحقيقة وفسر ذلك باربعة اشيا كلها باطلة فان
الباطل لا ينصر الا بباطل مثله ولا يفسر الا به فقال الرب تعالى عن قولهم قادر
وليس له قدرة وانما هو قادر من صفة نفسه فكونه قادرا صفة نفسية حال لا
توصف بالوجود ولا بالعدم والعبد قادر وله قدرة ثابتة موجودة قائمة به متعلقة
بالمقدور والقادر بالقدرة قادر على الحقيقة والقادر لا بالقدرة قادر على المجاز
وطريقة اخرى وهي انهم قالوا العبد قادر على الخير والشر وعلى ما ليس بخير ولا
شر والعبد قادر على ما ليس بخير ولا شر فلا يتصور اقتداره على الطاعات
والسيات فاقتدار العبد اعم من اقتدار الرب فاذا اطلق اسم القادر على الرب تعالى
كان على حكم الخصوص واسم العبد قادرا على حكم العموم واذا اطلق الاسم والمراد
به بعض ما يتناوله كان مجازا وطريقة اخرى وهي انهم قالوا الخالق في اللغة يكون
بمعنى الموجد ويكون بمعنى المقدر ويكون بمعنى الكاذب ويتصور من العبد ان يكون

خالقا من الثلاثة الاوجه فيخلق بمعنى يوجد ويخترع ويكون خالقا بمعنى مقدر
مريد ويكون خالقا بمعنى يختلق اي يخلق كذبا وذلك لا يجوز في حق الله تعالى
فان الكذب لا يخلقه الباري تعالى لكونه قبيحا من صفة نفسه ومن يتعلق به قدرته
بالكذب اجناسا فهو اولى باسم الاقتدار على الحقيقة نعوذ بالله من الشقاوة
واسبابها و طريقة اخرى وهي انهم قالوا يقدر الرب سبحانه على ما يقدر عليه
بشرط تعلق كونه مريدا له ولا يتصور ان يقدر و يوجد ما لا يريده واما العبد
فانه يقدر على ايجاد ما يريده من مقدوراته ويقدر على ايجاد ما يستكرهه عليه
من مقدوراته ويقدر على ما يغفل عنه من مقدوراته فلو قيل قم والا قتلت تخلق
قياما لنفسه وهو كاره له وكذلك يخطو خطوات ويقوم ويقعد ويتحرك ويسكن
في حين غفلته ونومه ونسيانه فهو اولى باسم القادر تعالى الله عن قول المبطلين
فاما قولهم يقدر العبد بالقدرة والرب يقدر بكونه قادرا فمحال باطل اصلا
فان المقدور لابد وان يتعلق به من القادر متعلق فلو قدرنا ذات القادر متعلقة
بالمقدور لكانت ذاته متعلقة من صفة نفسها بالمقدور وهذا لا يقول به احد
من العقلاء وان قال المعتزلي ان المتعلق بالمقدور كون القادر قادرا كان محالا
فان التعلق حال للمتعلق ومهما قدرنا الحال متعلقة وجب ان يكون لها تعلق
بالمتعلق وهو محال وكيف تثبت الحال للحال وذلك لا يستقيم في حد العقل ومأخذه
فان من شرط الحال ان تكون صفة لموجود لا لحال فاقتضى النظر ان يتعلق بالمقدور
موجود مختص بالقادر اختصاص الصفة بالموصوف وهذا هو المعبر عنه بالقدرة
فبطل ما قالوه من كونه تعالى قادرا لا بقدرة واما قولهم ان العبد قادر على الخير
والشر وهي الطاعة والمعصية وعلى ما ليس بطاعة ولا معصية ولا هو خير ولا
شر والرب انما يوصف بالقدرة على ما ليس بخير ولا شر فان الطاعة والمعصية
لا يتصف عندهم بالقدرة عليهما فقولهم باطل ايضا لانه قد ظهر بالادلة المعقولة
دلالتها استحالة كون العبد خالقا وسياتي القول في ذلك في موضعه ان شاء
الله تعالى وايضا فان الخير والشر في كونهما خيرا وشرا راجعين الى قول الرب تعالى
في احدهما افعل وفي الاخر لا تفعل فمانا ولد الامر فيطلق عليه اسم الخير

كما يطلق عليه اسم الطاعة وما تناوله النهي فانه يطلق عليه اسم الشر كما يطلق
عليه اسم المعصية وقد تقدم بيان ان الله سبحانه اذا اراد ان يخلق ما هو خير
او شر خلق عجزا للعبد عند المعتزلة وخلق المعجوز الذي لو تعلقت به القدرة
من العبد لكان خيرا او شرا فقد خرج مقدور العبد عن ان يكون اعم من مقدور الرب
وبطل ما توهموا به و اما قولهم كون العبد خالقا يحتوي على معاني الخلق في
اللغة كلها فيخلق العبد بمعنى الاختراع و يخلق العبد بمعنى التقدير و يخلق
بمعنى الكذب ولا يتصور في حق الاله الا اثنان فحسب و يستحيل عليه الخلق بمعنى
الكذب وهذا الذي ذكروه باطل اصلا فان العبد ليس خالقا بمعنى الايجاد
وهو الاصل وانما يوصف بانه خالق بمعنى مقدر و يوصف بانه خالق اذا قدر
قولا وقدره قبل ان يكون ثم اخبر عنه انه كان يسمى ذلك الخبر كذبا و يتعالى الله
عن الاتصاف بالكذب ويتنزه عنه سبحانه و تعالى فبطل كون العبد مخترعا
خالقا شيا اصلا بمعنى الايجاد و اما قولهم ان الرب لا يقدر على ايجاد شي الا
بارادة تتعلق به والعبد يخلق مع ارادته و يخلق مع غفلته وهذا الذي قالوه
باطل وذلك ان العبد لا يخترع شيا ولا يوجده سوا كانت له ارادة ام لم تكن واذا
بطل كون العبد خالقا كما سياتي ان شا الله تعلى بطل كل ما بنوا عليه من الدعاوي
الفاسدة راسا فان قدرة العبد عرض وهو لا يصح بقاوه واذا كان كذلك فلا
يتمكن به من ايقاع مقدور اذا كان هو وهو مقترنين في حدوثهما في زمان واحد
وسياتي الدليل على استحالة كون العبد خالقا في موضعه ان شا الله عند ترتيب
المسايل القطعيه العقليه والسمعيه وتثبت ان القديم سبحانه و تعلى خالق
على الحقيقة وان العبد ليس بخالق واذا قيل يعمل العبد كان تجوزا لا حقيقة وعلى
هذا درج ايمة اهل السنه وهو الذي تبينه الدليل العقلي على ما سيتبين
بعد هذا ان شا الله تعلى قال رحمه الله و نحن الان نرسم على المخالفين
ثلثة اضرب من الكلام فاما الضرب الاول فنتمسك فيه بالقواطع العقلية في
خروج العبد عن كونه مخترعا و نذكر في الضرب الثاني الزامات للمعتزله ماخذها
العقول ايضا والغرض منها ايضاح تناقض مذهبهم و نذكر في الضرب الثالث

فصل قال رحمه الله الادلة السمعية الدالة على صحة ما انتحاه اهل الحق
اما الضرب الاول فنستحصرا لمقصود منه في طريقين احدهما ان يقول لخصومنا
قد زعمتم ان مقدورات العباد ليست مقدورة للرب سبحانه وتعلى مصيرا منكم
الى استحالة مقدور بين قادرين وقد وجه اهل السنة عليهم طريقين من
الكلام احدهما ان يقال لهم اذا زعمتم انه يستحيل ان تتعلق قدرة القديم بما
يقدر العبد عليه او تتعلق قدرة العبد بما يقدر عليه الرب سبحانه وتعالى
وقد انحصرت وجوه الاستحالات في ابوابها ومسالكها ونحن قد ذكرنا منها جملا
قبل هذا فمن اي وجه من وجوه الاستحالات يستحيل ان تتعلق القدرة القديمة
والحادثة على مقدور واحد قالوا انما يستحيل ذلك لاستحالة مقدور بين
قادرين لان احدهما لو اثر فيه قدرته واخرجه الى الوجود فلا يبقى للثانية فيه
تاثير فتتوجه عليهم سؤال وهو ان الله تعلى اذا علم ان زيدا اذا وجد قدر على
حركة معلومة عند الله تعلى فنسايلهم عن تلك الحركة قبل ان يوجد الله زيدا
هل كانت مقدورة لله تعلى ام لم تكن مقدورة له فان زعموا انها لم تكن مقدورة
لله سبحانه قيل وهل يجوز ان تكون اذ ذاك مقدورة له سبحانه فان منعوا من
ذلك لاستحالة مقدور بين قادرين قيل لهم ما لها الا قادر واحد وهو الله سبحانه
وتعلى اذ العبد معدوم لم يوجد بعد فمن اين تستحيل ان تكون تلك الحركة مقدورة
لله تعلى ولا قادر لما في الوجود الا الله سبحانه في الصورة التي فرضناها ولا
حيلة لهم في دفع هذا السوال وان قالوا هي مقدورة لله تعلى قبل ان يقدر الله
عليها زيدا وقبل ان يوجده قيل لهم فاذا اوجده انقلبت الحركة التي كانت مقدورة
له مستحيلة وفي ذلك قلب الجايز مستحيلا وهو من احل المستحيلات وهو راس
قلب الحقايق ولا مطمع لهم في الجواب عن هذا الالزام واصله ان الجايز على الحقيقة
هو التي تصلح القدرة لايقاعه واذا كان الامر كذلك فكيف تصلح القدرة
لايقاع شي ثم تعود غير صالحة لايقاعه فيول ذلك الى تبديل صفات نفسها
وخروجها عن كونها قدرة موثرة يصح بها وقوع الحوادث واختراعها وهذا من احل
ما يقدر او يخطر بالبال من ضروب الاستحالات وبيان ذلك ان الزمان لا يوثر

في الجائز فبعيده مستحيلا ولا يقلب شيئا عما هو عليه اصلا فما من شيء يجوز وجوده
الا والله تعالى قادر عليه فيما لا يزال فاذا طال الزمان ووجد عبد من عباد
الله قد علم الله سبحانه ان حركة ما تقوم به لاجل ذلك انقلبت تلك الحركة الجائزة
الوجود مستحيلة عليه ان يكون خالقها ولو سلم ذلك لكان ابقاء الحركة مقدورة
للرب تعالى كما كانت من قبل ذلك وتكون مستحيلة على العبد ان تخلقها ولا يكون في
ذلك تناقض ولا قلب حقيقة ولا اخراج جائز عن كونه جائزا وهذا اولى مما ان
تنقلب مستحيلة بعد ما كانت جائزة فتحيل الضرورة العقلية وقلب الضرورة
مستحيل وما ادى اليه كان مستحيلا واذا ثبت ان كل ما يقدر عليه العبد فقد كان
مقدورا للرب قبل ذلك ولم يجز انقلابه عن جوازه وكونه مقدورا وجب بقاء كونه
مقدورا للرب تعالى فما هو مقدور له اذا وجد فهو منشئه وفاعله وخالقه ومخترعه
وذلك صريح مذهب اهل الحق والطريقة الثانية في الاستدلال عليهم ونصرة
اهل الحق هو ان نقول الافعال المحكمة دالة على علم محكمها ثم تصدر من العبد
افعال محكمة وهي صادرة منه احيانا في حين غفلته فلا يخلو ذلك الاحكام من
ان يكون دليلا او لا يكون فان كان دليلا فانه يدل على علم محكمه والعبد غافل لا علم
له حين غفلته وحين صدور ذلك الفعل عنه وانما هو دليل على علم الله الذي هو
مخترعه فان الدليل يدل من صفة نفسه وصفة النفس لازمة لا تبدل لها :. ومن
زعم ان الصادر عن العبد من محكمات افعاله لا يدل على علم محكمه فقد اخرج الاحكام
عن كونه دليلا ولو انخرم ركن من اركان الاستدلال لم تثق بدلالة عقلية اصلا وهذا
الالزام جار على اصول المعتزلة ولا جريان له على اصول اهل الحق من وجهين احدهما
ان العبد لا يخترع كما تقدم ذكرنا له والثاني ان قدرة العبد لا تتعدى في الاقتدار
صفات محلها الى محل اخر وما صدر عن العبد من خياطة ونجارة وكتابة وبناء
وغير ذلك من الافعال المتقنة المحكمة ليست مقدورة له وانما يجري ذلك على
مذاهب اهل الاعتزال القائلين بالتولد عن افعالهم وانها مقدورة للعبد
وهو باطل على الضرورة اذ لو تعلقت قدرة العبد بشيء خارج عن محله لتعلقت
بالسموات والارض في اختراع صفاتها فاعتضد الدليل وتبين السبيل وتحقق

ان العبد لا يخترع شيا ولا يوجده كيف وهو تقع الحوادث منه وهو غافل ويجب
كون المخترع مريدا ويجب كون المريد عالما فاذا وقعت الافعال في محل العبد
وهو غافل عنها فلا ارادة له ولا علم بما صدر منه فليس بفاعل لها الا يعلم من
خلق وهو اللطيف الخبير **قال رحمه الله** فان عكسوا علينا ما ذكرناه في
الكسب وقالوا يجب كون المكتسب عالما بما يكتسبه ثم يجوز ان يصدر منه القليل
من الافعال وان كان ذاهلا غافلا .:. قلنا لا يجب عندنا في حكم العقل كون المكتسب
عالما بما يكتسبه اذ لو وجب ذلك في الكثير من الافعال لوجب في القليل منها
فان قالوا جوزوا على ما اصلتموه صدور الافعال الكثيرة من العبد من غير
علم بها قلنا هذا انما نجوزه في موجب العقل وانما يمتنع وقوعه لاطراد العادات
ولو انخرقت لما امتنع في جايزات العقول ما طالبتمونا به .:. ومدار هذه المسئلة
على ان الفعل المكتسب لا يفتقر الى ارادة تتعلق به في محل مكتسبه اذ الارادة
انما يخصص بها الفاعل ما يفعله واذا كان ما يكتسبه العبد فعلا لله سبحانه
فهو مخصصه ومريده من حيث هو خالقه وفاعله ومخترعه واذا لم يشترط كون
المكتسب مريدا لم يصح كونه عالما ان يكون شرطا في الفعل المكتسب وانما يكون
الارادة فيه شرطا شرعيا ليصح الامتثال من المكتسب للفعل المكتسب واذا
الزمونا صدور الافعال الكثيرة من القيام والقعود التزمناه عقلا لانه اذا
جاز ان يكتسب افعالا يسيرة وهو غافل عنها جاز ان يصدر عنه الكثير منها
وهو ايضا غافل عنها ولكنه موقوف على جريان العادة واستمرارها فلو انخرقت
لجاز ان يتحرك الغافل ويسكن السنين والدهور وهو غافل عن ذلك كله وهذا
واقع اذ الاعضاء المتحركة كاليد والرجل تكتسب الحركات والسكنات وهي غافلة
ما علمت قط ما يصدر عنها ولا ما يقوم بها من صفاتها وكذلك اكثر الحيوانات
التي لا تعقل لا تدري ما تاتي ولا ما تذر في اكثر اوقاتها وانما جرت العادة في
القليل دون الكثير للجوهر العاقل من الانسان حيث يتحرك الجسد والقلب
غافل احيانا ومددا فاذا كثرت الافعال رجع القلب الى العلم فعرف ما هو
بسبيله وهذه العادة لا يستوي فيها جميع الناس فرب شخص يكثر سهوه

وذهوله وآخر يقل ذلك منه على حسب اشتغال القلب باشيا آخر فيما
المشتغلون بجلال الله وعظمته والفكر في عجايب مخلوقاته في ارضه وسماوا ته
فلقد ذكر عن سليمان بن يسار وهو من التابعين انه تهدمت زاوية من
جهة في البيت وهو في الصلاه فلم يشعر بذلك وكان بناته يقلن اذا دخل في
الصلاه تكلموا بما شيتم فان ابانا لا يسمعنا قد دخل في الصلاه :. ومراتب
الفناء معلومة ثابتة عند مشايخ الصوفية بان يفنا احدهم عن احساسه
فلا يعلم اين هو ولا ما يقال له :. وقرع الباب رجل على ابي يزيد فقال ابو يزيد
ايش تريد قال اريد ابا يزيد فقال ابو يزيد اين ابو يزيد انا في طلب ابي يزيد
فلم يعلم خطابا ولا احسن جوابا ولذلك قالوا التصوف لايح لاح فاصطلم
واستباح يعني ان الخاطر اذا استولى على القلب قطعه عن كل شي واستباح
منه كل صفة وتقسم ايقاظا وهم رقود فهذه احوال علمناها بتواتر الاخبار
عنهم ويجد من ذلك كل احد على حسب رتبته واشتغال خاطره ولقد حكى ابو
حامد رحمه الله ان رجلا كان يهوى جارية له وكانت مرة مريضة شديدة المرض
فخاف عليها من شدة الالم ان تموت وكان يحرك لها شرابا في الطنجير على النار
فتارة يشتغل به وتارة يشتغل بابنتها في مرضها فاشتد عليها الالم فجعل
ينظر اليها وهو يحرك ذلك الشراب على النار حتى ذهل عن نفسه وجعل يحركه
على النار بيده حتى سقط كم يده ولم يحس به وجدا بها واشتغالا عما هو
بسبيله وهذا لا ينكر فلا يشترط حضور القلب مع جميع المكتسبات لكن جرت
عادة الله سبحانه بان الافعال اذا كثرت رجع في هذا الانسان اليه فعرف ما
هو متلبس به واذا كانت الافعال قليلة قد يذهل عنها وقد يعلمها كل على
حسب عوايده في ذلك فهذا ما نعتقده في حضور القلب في مسايل الكسب
وبالله التوفيق قال رحمه الله فان قالوا قد ذكرتم عند الكلام في اثبات
العلم بكونه تعالى عالما ان ذلك انما يعلم اضطرارا ولا يتوصل اليه نظرا واعتبارا
فهذا ما اعتبرتموه وهو مناقض لما استروحتم اليه الان حيث قلتم ان الفعل
المحكم دال على كون مخترعه عالما :. قلنا هذا تلبيس منكم ولا تناقض في الجمع بين

ما قدمناه وبين ما استند للمتابه الآن فانا وان قلنا نعلم ان المحكم لا يصدر
الا من عالم على الضرورة فحقيقة القول فيه يؤول الى ان المحكم دليل على
كون فاعله عالما به من غير احتياج الى نظر في كونه دليلا وكان الادلة
تنقسم فمنها ما لا يعلم كونه دليلا الا بالنظر ومنها ما يعلم كونه دليلا على الضرورة
والذي نحن فيه من القسم الاخير ولا معنى لكون الشيء دليلا على مدلول الا
ان يكون من حيث يجب من العلم به العلم بمدلوله وهذا سبيل المحكم الدال على علم
محكمه فهذا كلام في الضرب الاول .: هذا الاعتراض توجه على ابي المعالي رحمه
الله لقوله في صدر كتابه الملقب بالارشاد الذي عنينا بشرح نكته في
هذا المجموع حيث قال لا حاجة بنا بعد سبق المقدمات الى نظر واعتبار في
كون الصانع عالما قادرا وادعى ان ذلك مما يعلمه العاقل على الضرورة فقيل
له هذا ينافض ما سرت اليه الان من ان المحكم يدل على علم المحكم وما علم بالضرورة
فانه لا يحتاج الى دليل فلا تمس الحاجة الى دليل بل بالضرورة يعلم ان المتقن
عالم ولا حاجة الى نظر كما ذكرت قبل هذا فنقول في جواب سؤالهم ثم نعطف
على ما اجاب هو به رحمه الله اذا صدر فعل محكم عن عند فلا يدل على علمه وهو
فاعل على الحقيقة عندكم فالذي يدل على علمه الاتقان لا يدل على هذا
الاصل وبالضرورة يعلم كونه عالما لانه يعلم من صفة نفسه عند زوال الغفلة
انه كان غافلا عن فعله لان الغافل لا يعلم انه غافل حتى تذهب غفلته فيعلم
بعدها انه كان غافلا لا يعلم ولا يتكلم في ضميره فعلى هذا خرج المتقن على ان
يعلم كونه عالما بما اتقنه لان الاتقان عندكم لا يدل في هذه القضية ولا يعلم
ذلك بالضرورة فلا بقولنا الاول اخذتم ولا بالضرورة تمسكتم قال رحمه
الله هذا تلبيس منكم فانه لا تناقض بين ما ذهبنا اليه اولا وبين ما ابديناه
اخرا فانا قلنا ان المعنى بكون المتقن عالما انه يعلم على الضرورة ان المحكم
يدل على علمه وان كونه دليلا على ذلك يعلم ضرورة قال وكان الادلة تنقسم
فمنها ما يعلم كونه دليلا بالنظر ومنها ما يعلم كونه دليلا ضرورة والذي نحن
فيه من الضرب الاخير وهذا التقسيم الذي اشار اليه غير مستقيم وهو منا
قض

لقوله على اثر ذلك ولا معنى لكون الشيء دليلا على مدلول الا ان يكون من حيث يجب
من العلم به العلم بمدلوله ولذلك قال المشايخ العلم بالدليل هو العلم بالمدلول
وقد تقدم في رتبة الكلام انهما لا يصح العلم به والغفلة عن غيره فالعلم بهما علم
واحد ومثل اهل التحقيق الدليل بالطريق الموصل الى البلد المعلوم عن سالكه
وهو ان يدخل طريقا ومقصده بلد يعرفه ولم يسلك ذلك الطريق قبل هذا فما دام
في الطريق فانه لا يعرف هل هو طريق الى بلده الذي قصده ام لا فاذا بلغه وعرف
البلد بعينه عرفه وعرف ان الطريق الذي سلك هو طريق اليه من غير ريب ولا شك
فلو قدرنا العلم بالبلد وعلما آخر بان الطريق توصله اليه لقدرنا الغفلة عن
احدهما والعلم بالثاني ويمتنع علينا ذلك التقدير فانا اذا قدرنا علما بالطريق
انه طريق سديد يبلغ الى البلد وقدرنا الا يعلم البلد كان ذلك ممتنعا لان صحة
الدليل هي تبليغه الى المدلول فصحة ذلك الطريق هو تبليغه سالكه الى البلد
المقصود له فكيف يعلم صحة الطريق ولا يعرف البلد الذي صحته تاديته اليه
فالعلم بالدليل وانه دليل علم بالمدلول وهذا لا ينعكس فان العلم بالمدلول
يصح دون العلم بالدليل وذلك ان الله سبحانه وتعالى يعرف المدلول بالادلة
القاطعة ويعلم سبحانه بالدليل وبغير دليل والعلم به في الدنيا على ضربين
علم بوجوده وهو علم ضروري لا يحتاج الى دليل وعلم اخر بما يجب ويجوز
ويستحيل وهو علم استدلالي ولذلك قال المشايخ لا يوجد الدليل الا مع
مدلوله وقد يوجد المدلول دون دليله اشارة الى ما ذكرناه من ان الباري تعالى
كان ولا دليل والدليل هو الخلق ولا يوجد الخلق الا مع الخالق واذا كان
الامر كما وصفناه فلا تختلف العلوم بكون الادلة ادلة اذا كان العلم بالدليل
هو العلم بالمدلول كما ذكرناه وهو معنى قوله ولا معنى لكون الشيء دليلا على
مدلول الا انه من حيث يجب من العلم به العلم بمدلوله فاضمحل ما ذهب اليه اولا
من ان العلم بكون المحدث عالما قادرا انما يعلم ضرورة اللهم الا ان يريد ان العلوم
كلها ضرورية كما صرح به في كتاب البرهان من حيث ان العالم بالشيء لا يقدر ان
يدفع العلم به عن نفسه وذلك هو معنى الضروري وهو الملازم للموصوف به

لزوما لا يمكنه الانفصال عنه وقد ذكرنا في صدر هذا الكتاب ان كل علم فانه من
قبيل المقدور فان تعلقت به قدرة العبد كان كسبيا وان تعلق به عجز من
العبد كان ضروريا لكن غلب العرف والاستعمال عند اصحابنا في تسمية
المكتسب من العلوم نظريا والنظري مكتسبا حتى يتوهم من لا خبرة له بالحقايق
انه لا معنى للمكتسب من العلوم الا كونه ثبتت بعد النظر وكذلك غلب العرف
على ان الكون المكتسب هو المراد فيقولون حركة ضرورية واخرى اختيارية
وليس الامر كذلك لانه لا معنى للعلم الضروري الا ما تعلق به العجز ولا معنى للعلم
الكسبي الا ما تعلقت به القدرة ولكن اجرى الله العادة العوادة بان العلم اذا
تعلقت به القدرة فان وجوده ممتنع الا ان يتقدمه النظر الصحيح في الدلالة
المرتبة حتى اذا استوفى الاركان حصل العلم بالمدلول وكذلك الارادة الكسبية
معناها ما تعلقت به القدرة ومعنى الضرورية ما تعلق به العجز واما
الضرب الثاني وهو التعرض لالزامهم فانه يشتمل على قواطع لا محيص لهم عنها
فمن اقواها ان القدرة الحادثة على اصولهم تتعلق بالحدوث دون غيره من الصفات
ثم حقيقة الوجود لكل حادث لا تختلف واختلاف المختلفات يؤول الى احوالها الزايدة
على وجودها وليست هي اثر القدرة ومن اصل القوم ان القدرة المتعلقة بالشيء
تتعلق بامثاله واضداده والموجودات مشتركة في حقيقة ما هو متعلق القدرة
فيجب تعلق القدرة الحادثة بجميع الحوادث كالالوان والطعوم والروايح ونحوها
كما يجب عندهم تعلق القدرة على حركة بجميع ما يماثلها ولا محيص لهم عن شيء من
ذلك اعلم انه قد تقدم لنا من ذكر مذاهبهم ان الذوات في حال عدمها ثابتة
متصفة بصفات انفسها التي تتجانس بها وتتميز البعض منها عن البعض مثل
كون اللون لونا والرايحة رايحة والطعم طعما الى غير ذلك من اجناس الحوادث
وانواعها التي ذكرناها في صدر حدث العالم عند تعدد اجناس المخلوقات جواهرها
واعراضها وان المعدومات من الجايزات موصوفات بخصايص صفاتها وهي ذوات
متصفة من غير نهاية لاعدادها ولا غاية لاحادها فمن نوع البياض منها ما لا نهاية
له ومن السواد ما لا نهاية له ومن الحلاوة ما لا نهاية له الى غير ذلك مما يطول

نفوده

نعدده ويخرجنا عن مقصود المسئلة التي نروم بيانها في هذا الموضع ثم زعموا
ان المقدور انما هو حال يطرا بتاثير القدرة فيه وهو الوجود وقد بينا فيما
قبل ان الوجود هو الموجود من غير مزيد وانهما معلوم واحد عند كلا منا في اثبات
العلم بالصانع واذا كان الوجود عندهم حالا يطرا على الذوات الثابتة في
عدمها فان الامر في ذلك لا يخلوا اما ان يتبعها الوجود وهي معدومات في حال
طرو الوجود عليها او يطرا عليها وهي موجودات فان زعموا ان الوجود انما
يطرا على الذوات في حال وجودها فقد اثبتوا لها كونها موجودات فلا حاجة بنا
الى طريان الوجود عليها من حيث هي موجودات اذ ذاك وان زعموا ان الوجود يطرا
على الذوات وهي اذ ذاك معدومة كان ذلك باطلا اذ الوجود عندهم حال والاحوال
لا تتبع معدوما سيما اذا كان الحال الطاري هو الوجود وهو نقيض العدم فكيف
يطرا الوجود على ذات موصوفة بما يناقض الوجود الطاري عليه وهذه غاية في
التناقض لا يخفى مدركها على من تامل بادنى نظر وتامل ثم نوجه عليهم طلبتين
احداهما ان الفاعل سبحانه وتعالى اذا اراد خلق بياض بان يخلق له وجودا لكي
يكون موجودا فباي شيء يتميز له بياض عن بياض مثله وقد زعموا ان المعدومات
انما وجب اتصافها بخصايص صفاتها لكي تتميز للفاعل حتى يقصد منها ما يقصد
بدلا من غيره لعلمه بحاله المختص به وهذا لازم لهم في الاحوال المختصة بالذوات
كالبياضية واذا كانت الذوات انما تتميز باحوالها المختصة بها فليت شعري بما
تتميز الاحوال المختصة بالذوات عندهم نعوذ بالله من التحكم في صنع الدين
غير برهان والطلبة الثانية هي ان الفاعل سبحانه وتعالى اذا قصد ان يوجد
بياضا او غيره من الجايزات انما يخلق له وجودا يتبعه والاحوال التي هي صنف
الوجود لا يتميز البعض منها عن البعض فاي وجود يقصد للبياض بدلا من غيره
ولا يتميز البعض منها عن البعض وهذا يسد عليهم طريق التخصيص بدلا من
وجود اخر ولا مخلص لهم عن شيء من ذلك كله وعلى قواعد مذاهب القوم يمتنع
ان يكون الباري تعالى خالقا اصلا فان الذوات عندهم ليس بفاعلها وانما
هو فاعل لوجودها الذي هو حال ليس بذات ثم امتنع ان يحدث الصانع وجودا هو

حال لما ذكرناه من امتناع تمييز حال منها عن حال اخرى واذا لم تتميز لم يتصور
العلم بها عندهم اذ انما اثبتوا التمايزات في حال عدمها صفات تختص بها لتتميز
فتعلم ويصح القصد اليها فاذا لم تتميز الاحوال التي هي اصناف من الوجود
كيف تقصد او تعلم وهذا يلزمهم امتناع ان يكون الباري تعلى فاعلا مخترعا
ويلحقهم في ذلك بالفلسفة المحضه ويكون قولهم ان الله تعلى خالق تقليدا لا
اصل له على مذاهبهم والعياذ بالله سبحانه من ذلك ولنرجع الى ما نحن بسبيله
من مقصود الطلبة في التعرض لالزاماتهم ما يظهر فيه تناقضهم فيها فنقول
قد اتفق اهل الاعتزال على ان العبد مشارك للرب تعلى في الخلق والاختراع
فيصح من العبد ان يخلق ويخترع كما يصح ذلك من الباري سبحانه وتعلى عن قول الزايغين
ثم كما لا يخلق الباري سبحانه الذوات وانما يخلق لها الحال الذي هو الوجود فكذلك
العبد ايضا لا يخترع الذوات وانما يخترع لها الاحوال التي هي الوجود عندهم
وهذا ما ذهب اليه جميع اهل الاعتزال ما خلا النجارية منهم فانهم ذهبوا الى
موافقة اهل الحق في ان الله سبحانه هو الخالق لافعال العباد ولا خالق سواه
مع مشاركتهم اخوانهم المعتزلة في طرقهم فيما ذهبوا اليه من جميع مذاهبهم المخالفة
لاهل الحق ومن اعجب ما ظهر من تناقض النجارية انهم قالوا بان العبد لا يخلق
شيا من افعاله ولا من غيرها وانما الخالق هو الرب تعالى وهو المخترع لكل شيء ولا
خالق سواه.:. ثم قالوا بعد ذلك ما يناقض هذا القول بان قالوا الباري تعلى لا
يريد الشر ولا يقصده.:. فيقال لهم اذا كان الباري تعلى خالق كل مخلوق
فالمخلوقات منها ما هو خير ومنها ما هو شر ومنها ما ليس بخير ولا شر
فالضرب الذي هو الخير هو الايمان وجميع الطاعات والقربات والضرب الذي
هو شر هو الكفر وجميع الذنوب والسيات والضرب الذي هو خارج عن كونه
خيرا او شرا هي الجواهر وصفات الجمادات ما خلا الاكوان فانها من صفات الجمادات
ولا يشترط في ثبوتها الحياة ومع ذلك فمنها ما هو خير ومنها ما هو شر اذ فيه
التكليف بالحركات والسكنات وهي الاكوان عندنا على اصطلاح الموحدين على ذلك
وما عدا الاكوان من صفات الجمادات التي لا تشترط فيها الحياه فلا يوصف شيء منها

بكونه خيرا او شرا وكذلك كل صفة لا يشترط العقل في ثبوتها وان كانت من
صفات الحي وذلك كالادراكات وموانعها والقدر واضدادها من انواع العجز
وكذلك وجود الحياة لا توصف بانها خيرا وشرا لانها ليست بطاعة ولا معصية
وكذلك العقل لا يوصف بانه طاعة ولا معصية بل هو اصل لثبوت الطاعات
والمعاصي اذ لولا العقل ما ثبت التكليف ولولا ثبوت التكليف ما اتصف العبد
بكونه طايعا ولا عاصيا اصلا على مذاهب اهل الحق فان الطاعة انما هي
امتثال امر الله تعالى والمعصية انما هي مخالفة امره سبحانه فاذا قدرنا ان
لا تكليف فلا امر ولا نهي واذا اطلق اسم الخير على العقل كان بمعنى آخر لا بالمعنى
الذي تسمى الطاعة به خيرا ولكنه سمي خيرا من حيث امكن لاجله فهم المعاني
والتمييز بين الحق والباطل لا من حيث هو طاعة اذ ليس العقل مكتسبا
للعبد وانما هو علم ضروري بوجوب الواجبات وجواز الجايزات واستحالة
المستحيلات كما تقدم ذكر ذلك في باب بيان حقيقة العقل وحده في صدر هذا
المجموع ولذلك قال بعض المشايخ العقل سبب الخير والشر اذ هو اصل التكليف
ولولاه ما كلف العبد بشيء من انواع التكاليف فلا يثبت للعبد خير ولا شر ولا
ايمان ولا كفر ولا طاعة ولا معصية الا من حيث كلف ولا كلف الا من حيث عقل
فلولا العقل ما آمن ولولاه ما كفر ايضا واذا ورد في كتاب الله سبحانه في شان
الكفار بانهم لا يعقلون كان معناه وجهان احدهما ان يراد بالعقل ههنا العلم
المكتسب الذي يختص به اهل الايمان بالله سبحانه وبرسوله صلى الله عليه
وسلم فان العلوم تسمى عقولا في مراتبها وقد ذكرنا ذلك وهذا هو العقل الذي
منعه الكفار والعياذ بالله من ذلك ولذلك قال بعض المشايخ شر الناس من
لم يخلق له من العقل الا على قدر ما يثبت به عليه التكليف ثم حرم ما عدا ذلك
من العقول والوجه الثاني الذي يمكن ان يحمل عليه الخبر عن ان الكفار لا
يعقلون انهم لم ينتفعوا بعقولهم حتى تركوا النظر والاستدلال واتبعوا طرق
التقليد للآباء والاكابر منهم ربنا انا اطعنا سادتنا وكبرآنا فاضلونا السبيلا
فلما لم ينتفعوا بعقولهم ولا اثمرت لهم علوما مكتسبة نظرية مستفادة من النظر

في الادله العقليه التي بينا طرقها اولا كالاتقان والتخصيص والحدوث
وما تفرع منها وترتب عليها من استحاله الغفلة عن المتقن واستحالة
التخير على المحدث واستحاله الاكراه والغلبة على المخصص فلما لم يصل
الكافر بنظره في مخلوقاته سبحانه الى حقايق العلوم كان كمن لا عقل له اصلا
بل انصرف نظره الى درجة البهيمة في ماكله ومشربه وساير مرافقه المحسوسة
ولم يزد على البهيمة الا معرفه الاسما النطقيه المصطلح عليها وقد ذكرنا منزلة
من لا نظر له في المعقولات عند ضربنا مثالا في ذلك ولذلك قال تعلي ان هم الا
كالانعام بل هم اضل سبيلا اذا كانت البهيمه لا عقل لها البته والانسان خلق
له عقل يعلم به لو وفق للنظر ما يجب ويجوز ويستحيل ثم صار الى اسفل سافلين
وهي درجة البهايم واهمل نفسه ولم يتنبه لحكمة الله في مخلوقاته ولا لبراهينه
في مصنوعاته وقد ناداه الحق سبحانه بقوله فاعتبروا يا اولي الابصار ان في
خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار لايات لاولي الالباب فبهاذا
المعنى يقال ان الكافر لا يعقل لا بمعنى انه لا عقل له بل له عقل لا يعقل به كمن بيده
سيف لا يضرب به والله يهدي من يشا الى صراط مستقيم ثم نقول للمعتزلة ما
عدا النجار واتباعه اذا كان العبد خالقا لوجود الصفات التي وردبها التكليف
دون الافعال التي ورد بها التكليف فكيف يختص اقتداره بوجود بعض الاعراض
دون بعض والوجود حال عندكم لا يختلف لان الاحوال لا توصف بالمماثله ولا
بالمخالفه فاذا كان العبد قادرا على وجود حركة لا على نفس الحركه فليكن قادرا
على كل وجود من حيث لا يختلف الوجود وذلك يجر الى ان يكون العبد قادرا على
وجود الالوان والروايح والطعوم وساير الاعراض ولا محيص لهم عن شي مما
وجهنا عليهم في ذلك ثم نقول لهم كيف يترتب التكليف بمطالبة العبد بمقدورات
لا تمر عليها الازمنة اذ الوجود حال عندكم ولا توصف بالوجود وقد تبين ان
الوقت مقارنة موجود موجودا في حدوثه والذوات عندكم لم تزل ذواتا فلا
اوقات لها اذ ليست الذوات حوادث على اصولكم فاذا طولب العبد بعبادة
موقته فما المفهوم من ذلك ولما يضاف الوقت منها فان زعموا ان الموقت بالو
قت

هي الذات كالحركة في الصلوات وغيرها كان باطلا لان ذات الحركة لا اول لها
فلا زمان لها كالقديم التي لا تمر عليه الاوقات اذ هي مقارنة الموجودات
في حدوثها وان اضافوا الوقتية الى الوجود التي يتعلق به قدرة العبد وهو
حال عندهم لم يصح ذلك من حيث ان الوقت مقارنة موجودين في الحدوث والوجود
الحادث عندهم حال لا يوصف بالوجود فكيف تصح مقارنته وجودا اخر في
حدوثه وايضا فان حال الوجود بعد تعلق القدرة كهو قبل تعلق القدرة به
اذا كان لا يوصف بالوجود ولا بالعدم قبل تعلق القدرة ولا بعده ولا بد للحادث
المقدور من ثلاثة احوال حالة عدم وحالة حدوث وحالة بقاء واستمرار فاما
حالة العدم فانه يختص فيها بالفناء والتلاشي واما حالة الحدوث فهو بثابتي
القدرة واما حالة البقاء فلا تعلق للقدرة به اذ الباقي لا يفعل ففي عدم
المقدور تكون القدرة صالحة لايجاده وفي حال الحدوث تؤثر القدرة فيه
وقد كانت صالحة لذلك وفي حال الاستمرار لا تاثير لها فيه ولا صلاحية لايقاعه
الا من وجهين احدهما تقدير المثل له فان القدرة صالحة لايقاعه والوجه
الثاني تقدير عدم المستمر الباقي ثم تكون القدرة صالحة لايقاعه مرة اخرى
وهذه هي الاعادة بعد البداءة وهي جايزة عند اهل السنة وللمعتزلة فيها
خبط سياتي الكلام عليه في موضعه ان شاء الله تعالى فاذا كان الوجود حالا
لا يوصف بالعدم ابتداء ولا بالوجود ثانيا فكيف يتصور ان يكون مقدورا
وليست القدرة ابتداء صالحة لايجاده اذ لا يوصف بالوجود لكونه حالا
عندهم ولا له وقت يختص فيه بوجود اذ لا يتصف بالوجود فلا صلاحية للقدرة
لايقاعه ولا تاثير لها على حدوثه اذ الوجود عندهم هو الحدوث بعينه ولا يوصف
الحدوث بالحدوث فان تقدير ذلك يودي الى لزوم التسلسل وهو من المستحيل
فانه لو حدث الحدوث لحدث بحدوث ولاحتاج حدوثه الى حدوث اخر ولتسلسل
القول به ثم زعموا ان الوجود الذي هو حال طارئ بالقدرة على الذوات
المستمرة الثبوت في حال العدم وقبل الوجود اذا ثبت لها بالقدرة فانه يبقى
للذات التي هي موصوفة به حتى تنعدم الذات وهذا يمنع ان تنعدم الذوات

بعد وجودها وقد قضت العقول بضرورتها وبديهتها بجواز عدم ما وجد حادثا
فان العقل يساوي بين وجود الحادث وعدمه في الجواز فاذا قدروا الوجود
الطاري بالقدرة على الذوات الثابتة في العدم واثبتوا لها البقا فلا يصح عدم
الذات التي هي موصوفة بوجود باق فان ذلك يودي الى ان تتصف الذات بالوجود
والعدم معا في حالة واحدة فهي على ذلك لا تزال موجودة ما ثبت بقاء وجودها
الذي هو حال لها ثابت من اثر القدرة وهذا الوجود لا يقبل العدم اذ هو حال فلا
ينعدم على ذلك واذا لم ينعدم لم تنعدم الذات التي هي موصوفة به فقد انسد عليهم
طريق جواز انعدام الحوادث المعلوم جوازه بالضرورة وكل اصل يفضي الى ابطال
الضرورة ويودي اليه فانه هو الباطل دون الضرورة اذ لو تطرق الريب
والشك في تصحيح ما قضت به الضرورة لم يتصور ثبوت علم بمعلوم اصلا ولكان
الناس كامثال البهائم مقتصرين على المحسوسات علما بها دون المعقولات ولا
خفاء بذلك ولكان لا حقيقة في الحقيقة ومن قضا بريب في الضرورة قيل له
اتعلم ذلك ام لا تعلمه فان ادعا انه يعلم ذلك قيل له اتعلمه حسا او عقلا او شرعا
فان ادعى العلم بعدم الثقة بالضرورة من جهة الحس كان باطلا فان صحة العلم
بالضرورة وغيره مما لا يتصور الوصول اليه من جهة الحواس والادراكات اذ
ليس هو من المتغيرات التي يدرك تغيرها بالحواس وان زعم انه يعلم عدم الثقة
بالضرورة عقلا كان ذلك غاية في التناقض من حيث حكم بصحة عقله على
فساد عقله وهذا لا خفا ببطلانه وان زعم انه انما يعلم الاسترابة في الضرورة
من جهة الشرع وادلته فذلك باطل من وجهين احدهما ان ادلة الشرع منحصرة
في منقول وفي منقول على قياس فالمنقول الكتاب العزيز وحديث رسول الله
صلى الله عليه وسلم والقياس هو ما فهم معناه من قوله عليه السلم او من
كتاب الله سبحانه وتعالى وفهم علة الحكم ثم اطرد الحكم باطراد العلة قياسا على الا [صل]
ولا يوجد في المنقول ما يهدم ضرورات العقول ولا يوصل القياس الى فساد
العقل كيف والقياس نتيجة العقول وثمرته على ما بينت معناه في علم اصول
الفقه والوجه الاخر ان فهم الشريعة لا يتصور البلوغ اليه الا من حيث صحة

العقل والنقة بالضرورة فيما تقتضي به اذ يستحيل ان يعلم الرسول صادقا
من لا يعلم مرسله خالقا صادقا فان المعجزة شاهدة بصدق مدعي النبوءة
وانما تشهد بصدقه من حيث ان الله تعالى فعلها خارقا للعادة وخصه بها
ليدل على صدقه فيما يدعيه من الرسالة والعلم بان الله خالق وانه قد خرق
العوايد بظهور المعجزة لا يكون الا عن نظر واستدلال ولا يتوصل الى صحة الدليل
الا بشهادة الضرورة في قضايها بوجوب الواجبات وجواز الجايزات واستحالة
المستحيلات فكيف يتصور ان يستدل بادلة الشرع على وهن الضرورة وطرق
العلم بصحته شهادة الضرورة له بالصحة فلا محيص عما قضت به العقول في
مواردها ومصادرها. فان قيل قد راينا كثيرا ممن حكم عقله قد ضل وما اهتدى
قلنا ليس ذلك في مراتب الضرورات وانما هو راجع الى فساد النظر وصحته
فمن نظر بنظر صحيح في دليل مرتب وحصر حصرا صحيحا في سبر وقسم وشهدت
له الضرورة في كل تقسيمة بصحة الصحيح منها وفساد الفاسد فانه يعثر على
مدلوله ويقطع بصحة دليله ومن استراب بعد ذلك فانما هي تقديرات فاسدة
تتخلعها النفوس عن المطمئنة وخواطر لا اصل لها واذا رجع الى نظره ودلالة
عقله عرف فساد ما خطر به مما يوهن الدلالة من هذا الموضع خرج من رتسم برسم
السفسطة فان السوفسطائية لم يقفوا بعقولهم حيث اوقفتهم وتعدوها
باتباع الخواطر الكاذبة والتقديرات الفاسدة حتى هجم الشك في المحسوسات
فما جوزوه توهموا وقوعه فاذا نظر الى ابيه او اخيه او منزله او زيدا وعمرو
وجوز ان يكون ذلك منه اعتقادا جهلا وقال يجوز ان يخلق الله لي ظنا او جهلا
ان هذا هو زيد وليس هو زيدا فاذا ثبت لنا الجواز قال ولعل هذا الجايز قد وقع
فلعل ليس هذا زيدا وقد اعتقدته زيدا باعتقاد فاسد فلا يتصور منه طمانينة
الى معلوم سوا كان معقولا او محسوسا والمسدد النظر يعلم مع الجواز ان ذلك
الجايز لم يقع لثبوت العلم بالوقوع ولو انصف السوفسطائي وحقق نظره لوجد
القطع بان هذا زيد يحقق وقوع العلم به وبقا الجواز على اصله فلا يقدح
جواز وجود الجهل في وقوع العلم باحد الجايزين والذي يحقق ذلك العلم بان

الجايزين معا لا يصح ثبوتهما الا على البدل بان يكون احدهما بدلا من الاخر وهذا
موطن لا يتصور التشكك فيه حتى يقول القايل لعل اعتقادي بان الجايزين
معا لا يثبتان جهل بل يجوز ان يكون عمرو وزيد اعمى معا ولا يستطيع احد من
العقلا على تجويز هذا المانع وكذلك من تخصيص احد الجايزين وهذا ينبهك
على ان المتشكك في وقوع محسوسه انما قدر غير ما احس فوجده جايزا او يكون
معنى ذلك قول القايل لو لم اعلمه وانما لكنت اعلمه غيره واقع والعلم بوقوع احد
الجايزين ليس طريقه ضرورة العقل بل طريقه الحس او الشرع او التواتر وهنا
يتصور تقديرا لجواز مع العلم بوقوع احد الجايزين ومن هذا الباب يدبر المومن
في نفسه تقديرات فاسدة وهو يعلم على القطع فسادها فلا يضره ذلك مع
العلم بصحة ايمانه وثبوت برهانه ولذلك قال الصحابة رضي الله عنهم يجد احدنا
في نفسه اشياء يود ان لو خر من السماء ولا يجد ذلك وقالوا ان الشيطان ياتي
احدنا فيقول له من خلق كذا فيقول الله فيقول من خلق كذا فيقول الله فيقول
له هذا الله فمن خلق الله وهذا الخاطر قد علموا فساده ولذلك نسبوه الى الشيطان
مع علمهم بان الله تعالى قديم لا اول له وما لا اول له لا يتصور ان يكون مخلوقا لخالق
كيف ويجب ان يتقدم الخالق على المخلوق بما لا اول له ومن تقدمه غيره فليس
بقديم كيف ولم يصر صاير الى حدوث الباري بل يقول جميع العقلاء من المومنين
وغيرهم بان الله تعالى ازلي لا اول له ولذلك قال بعض المشايخ قد اطمانت
نفوس العقلاء على قدم الباري سبحانه وعلى انه حي وعلى تنزيهه عن النقايص
ومن وصفه سبحانه بما يوهم نقصا او يشبه شخصا فانما قال ذلك لاعتقاده
ان ذلك هو الكمال فانصرف جهله الى الفرق بين النقص والكمال فهو اذا
معتقد تنزيه باريه عن النقص غير انه قد لا يعلم فرقا بين كمال ونقص حتى توهمت
طايفة من الحشوية ان اقتداره على ان يجمع بين الضدين كمال يجب ان يتصف
الباري تعالى به وتوهموا انه لو لم يتصف بذلك لكان ذلك نقصا ويلزم منه ان يكون
عاجزا عن ذلك والعجز لا يليق به وهذا لجهلهم بما يتعلق به القدرة مما لا يتعلق
به وهم طايفة غلب عليهم وهم التعظيم بمجرد التقليد ولم يحققوا ما يجب به التعظيم

على الحقيقة ولو علموا ان الجمع بين الضدين ليس بشئ اصلا لعلموا انه لا تعلق
للقدرة به لكونه واجب العدم ولو كانت القدرة صالحة لايقاع العدم الواجب
لكانت صالحة لايقاع الوجود الواجب وللزم منه ان تتعلق قدرته تعلى بنفسه
وبصفاته ولما لم يتصور ذلك لوجوبه سبحانه وتعلى ولوجوب صفاته ولم يلزم
من ذلك ان يكون عاجزا عن ايجاد نفسه او صفاته فكذلك لا تتعلق القدره
بايقاع مثل له سبحانه لاستحالة ثبوت مثل له ولا يلزم من ذلك ان يكون عاجزا
فكذلك الجمع بين الضدين لما وجب عدمه لم تتعلق القدرة بوجوده لانما يجب
عدمه يستحيل وجوده ولا يلزم من امتناع تعلق القدرة به ثبوت العجز عنه
لانه لا يعجز الا عما يتصور الاقتدار عليه وسنذكر ذلك في باب ذكرنا الاستطا عة
وحكمها ان شاء الله تعلى بمنه حتى يتبين ان العجز لو تعلق بالجمع بين الضدين
لوجد الجمع بين الضدين ويتبين فيه ان القدرة تقارن المقدور وان العجز
يقارن المعجوز عنه ومن ساء نظره في المعقولات او ركن الى التقليدات تاه في
عار الضلالات فتراه يوجب على الله ما يستحيل ويحيل عليه سبحانه ما يجوز
كحكم القدرية باستحالة وجود افعال العباد على الله سبحانه وتعلى وكاعا ب
الظاهرية الحشوية الجوارح في حقه تعلى من اليد والقدم والوجه والعين
كتجويزهم الجمع بين الضدين عليه سبحانه واذا سئلوا عن اجتماع الضدين
قالوا هو مستحيل في عقولنا وهو جائز في قدرته سبحانه فقد حكموا بكون
العقل جهلا ولم يتفقوا بضرورة العقل لتوهمهم ان المستحيل شئ يتصور ثبوته
فلو لم يقتدر عليه لكان عاجزا كيف ولا تعلق للقدرة بفعل لا شئ لان قول
القايل فعل الفاعل لا شئ وقوله لم يفعل شيئا لا فرق بينهما وكيف يتصور
الاقتدار على المستحيل وكالجمع بين الضدين وهو لا يتجانس فيتنوع
منه ولا يتنوع فيكون قد تميز بنوعيه في جنسه ولا يتصور كونه صفة
لشئ ولا موصوفا بشئ وقد تبين فيما قبل ان الموجودات لا تخرج عن كونها
صفات او موصوفات ومن تخبط في امثال هذه الحبايل فهو من اهل الجهالة
وموصوف بالضلالة فثبت بذلك ان الضرورة اصل للعلوم النظرية وهي الشا هد

الذي لا يخطى **قال رحمه الله** فان قالوا ما الزمتمونا في الاختراع ينقلب
عليكم في تعلق القدرة كسبا فاذا تعلقت القدره بنوع من الاعراض لزمكم على
ما الزمتمونا تجويز تعلق القدرة الحادثه بجميع الحوادث وان لم تلتزموا ما عكس
عليكم لم يستمر لكم ما الزمتمونا **قال رحمه الله** قلنا القدرة الحادثه لا
تتعلق عندنا بمحض الوجود بل تتعلق بالذوات واحوالها والذوات تختلف باحوالها
فلا يلزمنا متى حكمنا بتعلق القدرة بشيء الحكم بجواز تعلقها بما يخالفه وانما
عظم موقع هذا الكلام على المعتزلة من حيث قالوا لا تتعلق القدره الا بالوجود
ثم الوجود في حقيقته لا يختلف **اما** قوله رحمه الله ان القدرة الحادثه تتعلق
بالذوات واحوالها فباطل لا جريان له على قواعد اهل الحق فان كل مقدور للعبد
فان الله خالقه عند اهل السنه فلو كانت احوال الذوات المكتسبة مقدورة
للعبد تتعلق بها قدرته لكانت فعلا لله سبحانه ولا يجوز في العقل وطرقه
كون الاحوال مقدورة اذ لو كانت كذلك لاتصفت بالوجود ثم بالعدم وقد تبين
استحالة اتصاف الاحوال بالوجود او العدم فان اتصاف الاحوال بالوجود يودي
الى التسلسل من حيث انها لو كانت الحال موجودة للزم اتصافها بحال تتميز بها
وللزم في حالها ما لزم فيها وذلك يفضي الى ثبوت موجودات لا نهاية لها وبطلانه
معلوم على الضرورة وكذلك لو وصفت الحال بكونها معدومة لاستحال في العقل
ان يتصف بها موجود اذ العدم لا يكون صفه ولا موصوفا ثم الحال انما يتصف بها
الذات عند وجودها فلو كانت الحال معدومة لم يكن يتعين لها وقت تتصف بها
الذات فانها اذا كانت معدومة عند وجود الذات المتنوعة وكانت قبل ذلك
ايضا معدومة لم يتعين لها زمان في اتصاف الذات بها واذا امتنع ان يتصف
الحال بالوجود وامتنع ان تتصف ايضا بالعدم لم يتصور القول بجوازها اذ
انما يتصف بالجواز ما يكون معدوما ثم يقدر موجودا بعد عدمه واذا امتنع ان
تكون الحال جايزة امتنع ان تكون مفعولة على ان الادلة القاطعة حاكمة بان
العبد لا يخترع ولا تؤثر قدرته في مقدوره البته وانما الخالق الموجود رب العلمين
فلو كانت الحال التابعة مقدوره للعبد لكان مستاثرا بها اختراعا بقدرته ضا

ذهبت اليه المعتزلة في قولهم ان العبد يخلق الحدوث الذي هو الوجود
وهو حال عندهم وقد تقدم القول في الرد عليهم وكذلك لا يكون الحال
متعلقا للقدرة الحادثة على جهة الكسب من غير تا بثر فيها لما تقدم من
المقدور بالقدرة الحادثة يقارنها ولا يتقدم عليه والحال لم تختص في
ثبوتها بزمان معين اذ لم تكن معدومة ثم عادت موجودة وايضا فان المقدور
بالقدرة الحادثة يجب ان يتحد ولا يتعدد لجواز العجز عن شي مع القدرة على
شي آخر فلو قدرنا تعلقا للقدرة الحادثة بالمقدور واحواله لكان للقدرة
الواحدة متعلقات كثيرة اذ احوال المقدور متعدده ولو كان كذلك لساغ العجز
متعلقا بالبعض منها مع تعلق القدرة بالبعض منها وذلك يودي الى ابطال
صفة نفس القدرة والى قلب الجايز مستحيلا وذلك ان القدره لو تعلقت
بمقدورات متعددة لتعلقت بها من صفة نفسها اذ قد تبين ان التعلق صفة
نفسية للمتعلق وقد تقدم بيان ذلك في هذا المجموع اولا وايضا فان المقدور
بالقدرة الحادثة يجب تعلقها به من صفة نفسها فاذا كان متحدا تضاد وجود القدرة
عليه ووجود العجز وقد تبين تحقيق ذلك في باب الوحدانية واذا تعددت المتعلقات
لم يتحقق التضاد بين القدرة والعجز لتعدد المتعلقات فلزم جواز تعلق العجز
بالبعض منها مع تعلق القدره بالبعض ولو كان الامر كذلك لبطلت صفة
نفس القدرة في تعلقها ولاجتمع الضدان العجز والقدرة في محل واحد على
بعض متعلقات القدرة وان منع من ذلك مانع فقال لا يجوز العجز عن بعضها
مع القدرة على بعضها كان ذلك حكما منه بانقلاب الجايز مستحيلا وقلب الحقايق
مما تحيله العقول فان الحكم به لا يستند الى فاعل اذ لا مفعول في تبديل صفات
الانفس للفاعل ولا يكون تبديل الحقايق جايزا اذ ليس بفعل فلا يكون الا مستحيلا
قطعا وايضا فان المقدور بالقدرة الحادثة يجب ان يكون قايما بمحل القدرة لا في
محل آخر اذ لو تعلقت القدرة القايمة بمحل بصفة في غير محلها لوجب وجود محل
المقدور بها قايما بمحل غير محلها ولا يصح وجوده الا في محله وجب عند وجود
القدرة عليه وجود محله ولكان على هذا وجود محل القدرة مع محل المقدور

شرطا وقد بينا فيما قبل هذا ان الشرطية لا تصح الا بين جنسين مختلفين غير
متماثلين كما ان الضدية لا تكون الا بين نوعين تحت جنس واحد كلونين او
طعمين او رايحتين الى غير ذلك من انواع المتضادات فلو شرطنا جوهرا في وجود
جوهر مع ثبوت تماثل الجواهر لكان وجود احدهما متوقفا على وجود الثاني
وخلاف ذلك معلوم على الضرورة اذ يجوز تقدير وجود جوهر مع عدم جوهر آخر
بل يجوز وجود جوهر واحد حتى لا يكون في العالم جوهر آخر ولا يلفا عند تقدير
ذلك امر مستحيل وقد ذكرنا الرد على من منع ان يتحرك الجوهر الواحد على انفراده
اذ توهم ان الجوهر انما يتحرك في جواهر وذلك باطل لان الجواهر لا تتداخل ولكنها
تتالف ولو جاز تداخل الجواهر لرجع العالم كله الى حيز خردلة واحدة ولبطل
معنى الكبر والصغر في حق الاجسام واذا تبين ذلك فكل جوهر انما يختص بحيزه
وينتقل منه الى حيز آخر فهو لا يزال يعمر حيزا بتحيزه فيه ولا يقال تحيز الجوهر
في جوهر آخر اذ لو كان كذلك لكان كل واحد منهما متحيزا في الثاني ولادى القول
في ذلك الى التداخل الذي ذكرناه آنفا ولبطل معنى الكثرة والقلة في عدد الجواهر
وبطلان ذلك معلوم على الضرورة بشاهد الحس. فان استشهد قايل ذلك بان
جوهرين لو كانا في الوجود متباعدين لكان البين بين احدهما والثاني بعد مسافة
واذا لم يكن بينهما بعد وجب ان يكونا مجتمعين لان المجتمعين من الجواهر ليس بينهما
مسافة ولا بعد لان حقيقة البعد والمسافات انما ترجع الى عدد جواهر حايلة
بين جوهرين فاذا لم يكن بينهما جواهر فهما مجتمعان. فالجواب ان المسافات تكون
بعدد جواهر حايلة بين الجوهرين وتكون بعدد احيان وهي تقديرات جواهر ومما
يدل على ذلك ان الجوهر قد يفارق حيزا الى آخر ولا يفارق الجواهر المتلاصقة به
ومثاله انا اذا قدرنا خطا من عشرة جواهر طولا من غير عرض ثم قدرناه متحركا
على طوله مستقيما متنقلا بكليته فلا جرم ان المتطرف الاخير من جواهر الخط
قد زال عن حيزه الذي كان فيه الى حيز الجوهر الذي يليه وكذلك انتقل الجوهر
الثاني الى حيز الثالث وكذلك الى العاشر منها وينتقل العاشر الى حيز امامه
من فراغ يصير شاغلا له بعد ان لم يكن يشغله وجاحد ذلك منكر للضرورة وكذلك

ان قدرنا شخصا ذاهبا الى جهة من الجهات فان دواخل جسده تتبدل جواهرها
من احيازا الى غيرها ولا يفارق بعضها بعضا في تلاصقها وقد زعم الاستاذ
ابو اسحاق رحمه الله ان الجواهر التي في دواخله لم تتبدل احيازها وذلك مكابرة
للحق ومعاندة للضرورة فانا اذا قدرنا وصوله الى موطن لم يحله قبل ذلك ثم
قدرنا تفريقا في اجزاء بدنه وجدنا الجواهر التي في دواخل بدنه قد تبدلت عليها
الاحياز اذ كانت بالامس في موطن ثم عادت اليوم في موطن آخر والحق احق ان يتبع
واذا لم تتداخل الجواهر فلا يشترط جوهر في وجود غيره من الجواهر اذ صفات
كل واحد منهما تختص به ولا تحكم في غيره وكذلك حيز كل واحد منها يختص به
ولا يشاركه فيه جوهر آخر ولو امتنع تحرك جوهر الا ان يوجد بازايه جوهر لادى
ذلك الى جواهر لا نهاية لها ووجود ما لا نهاية له محال وذلك ان الجوهر لو احتاج
عند تحركه الى جهة الى جوهر آخر لكان ايضا محتاجا من كل الجهات الى جواهر تواجهه
منها اذ التحرك الى كل جهة على البدل جايز غير ممتنع ثم كذلك القول في الجواهر
المواجهة للجوهر فانها يلزم فيها ما يلزم في الجواهر التي فرضنا الكلام فيها وذلك
يجر الى تسويغ وجود جواهر لا نهاية لها قال رحمه الله ومما يعظم موقعه
عليهم انهم قالوا القدرة الحادثة لا يتاتى بها اعادة ما اخترع بها اولا ومعلوم
ان الاعادة بمثابة النشاة الاولى ولذلك استدل الاسلاميون على اقتدار
الرب تعالى على الاعادة باقتداره على ابتداء الفطرة وقد نطق بذلك نص الكتاب
واحتج الرب تعالى على منكري الاعادة بالنشاه الاولى فقال سبحانه وتعالى قل
يحييها الذي انشاها اول مرة وقال تعالى وهو الذي يبدا الخلق ثم يعيده وهو
اهون عليه اي وهو هين عليه اذ ليس شي اهون على الله تعالى من شي آخر
ما خلقكم ولا بعثكم الا كنفس واحدة فيكون اهون بمعنى هين وقد قيل ان
الضمير في عليه يرجع الى الخلق المعاد ومعناه ان الله تعالى يخلق الانسان ويجريه
في اطوار التقديرات من نطفة الى علقة الى ما بعد ذلك من تمام خلقه فاذا اعاده في
الاخرة الف اجزاءه على شكله الذي مات عليه من غير ان يديره في اطوار النطف
فكان ذلك اهون عليه والاشتراك في الصفة هو الاصل في المفاضلة فلا يقال هذا

احسن من هذا حتى يكون الاخر المفصول ايضا حسنا وقد تقدم ذكرنا لذلك عند
الكلام على حقيقة الجسمية اذ يقال هذا اجسم من هذا وتحقيق هذا الباب ان
الاعادة هو المعاد بعينه فكما جاز ثبوته مقدورا ابتداء جاز ثبوته بعد عدمه
ثانيا اذ ليست الاعادة شيئا زائدا على وجود المعاد وانما هي تسمية نظرا
عليه عند تجدده وايجاده بعد العدم وانما ذهبت المعتزلة الى ما ذهبوا اليه
لاصول فاسدة التزموها مذاهب لا نعتقدها منها انهم قالوا ببقاء الاعراض
وامتناع بقاء بعضها فاما التي لا تبقى عندهم فانها تختص في وجودها بزمان لا
يجوز عندهم وجودها الا فيه حتى قالوا انها لو وجدت بعد عدمها لكانت قد
وجدت في زمانين وذلك يودي الى بقائها زمانين اذ لا يعتد بالعدم المتخلل
بين الوجودين فما كان كذلك عندهم فان اعادته ممتنعة لما ذكرناه وسواء كانت
مقدورة للعبد او للرب سبحانه وما كان من الاعراض باقيا فينقسم فمنها ما هو
مقدور للعبد ومنها ما هو مقدور للرب سبحانه فاما ما هو مقدور للعبد اذا
انعدم فلا يجوز اعادته عندهم لوجه اخر سوى ما ذكرناه وذلك ان القدرة الحادثة
تتعلق بالمقدور قبل الحدوث عندهم بزمان واحد ولا تتعلق بها بزمن الحدوث
فتختص في تعلقها به بذلك الزمان فاذا انعدم بطريان ضد عندهم فلا تجوز
اعادته لانه لو قدرت اعادته لم يخل اما ان يعيده العبد او يعيده الرب سبحانه
فان قدر معادا للرب سبحانه كان محالا عند المعتزلة اذ مقدور العبد يستحيل
ان يكون مقدورا للرب سبحانه لاستحالة مقدور بين قادرين على ما سنذكره
من مذاهبهم ونرد عليهم وان قدر معادا بقدرة العبد كان ايضا محالا عندهم
لان قدرته قد تعلقت به قبل حدوثه فلا يجوز ان يتعلق به بعد ذلك لئلا يبطل
اختصاص القدرة به قبيل حدوثه واما الجواهر عندهم فلا يجوز ان ينعدم البعض
منها ويبقى البعض وقد علم اهل الاسلام ان من الجواهر ما لا ينعدم كالجنة
والنار والعرش والكرسي الى غير ذلك وانما صاروا الى ان عدم بعض الجواهر وبقاء
بعضها مستحيل لا نتيجة قولهم ببقاء بعض الاعراض وذلك ان العرض اذا بقي
فلا يعدمه الا طريان ضد في محله فالجوهر على هذا لا يزال متصفا بالاعراض

فلا يوجد وقت يصح فيه عدمه لان كل زمان انما يصادفه موصوفا ولا سبيل
الى القول بعدم الجوهر في الزمان الذي يكون فيه موصوفا اذ انما ينعدم
الجوهر على الحقيقة عند انقطاع الاعراض عنه بان لا يخلق الله تعالى له عرضا
يتصف به واحدا من كل جنس فينعدم اذ ذاك من صفة نفسه لانه شرط في الاعراض
ولا يتصور ثبوت شرط دون مشروط وقد تقدم ذكر رتبة الشرطية فهذا
سبيل انعدام الجواهر عند اهل السنة وقد تخبطت المعتزلة في جواز انعدام
الجواهر تخبطا بان فيه عيهم وجهلهم فمنهم من ذهب الى ان الجواهر لما كانت
ذواتا في عدمها ثم طرا عليها الوجود وهو حال ويعبرون عنه بالحدوث كان حكم
الجواز جاريا على وجودها دون ذواتها فلما لم يتصور ان يكون موجوده بانفسها
لم يتصور ان ينعدم في انفسها وهولاء قد صرحوا بقدم العالم ووجود الجواهر
وقد اخرجوا الجواهر والاجسام عن كونها جايزة وصرفوا الجواز الى وجودها
الذي هو حال عندهم دون ذواتها ولما استشعر الجبائي ذلك وعلم ما يلتزمه
القايل بذلك من انواع الكفر والضلالة سلك مسلكا اخر واتبعه على ذلك
ساير المعتزلة فقال ينعدم الجواهر بان يخلق الله تعالى عرضا هو فناء ينعدم
به الجواهر وهذا الذي ذكره خروج عن قضية العقل اصلا ولا جريان له على
اصولنا وهو ايضا لا جريان له على اصولهم فان العدم لا يفعل اذ لا تاثير للقدرة
في لاشيء ثم العدم لا يوصف ولا يتصف به غيره وعلى اصول المعتزلة ايضا لا يتصور
صدور العدم عن فاعل اذ لا يفعل الفاعل عندهم الا الوجود وهو الحدوث
الذي تتصف به الذوات الثابتة في العدم واذا قدر الفناء مفعولا ولا اذ له
لم يخل ان تتعلق القدرة بنفس العدم او بوجوده وهو الحدوث عندهم الذي
تتعلق القدرة به فان زعموا ان القدرة تتعلق بنفس العدم كان محالا اذ
العدم لا نفس له ولا تبدل له عن حاله التي كان عليها لان القدرة اذا تعلقت
بالمعدوم الجايز الوجود ابرزته الى الوجود ولا يتصور ان تتعلق القدرة بالمعدوم
ثم تصيره عدما اذ لو كان كذلك لم يكن لها تاثير فيه لانه بقي على ما كان عليه
قبل تعلق القدرة به وان زعموا ان القدرة تتعلق بوجوده وهو حال له كما

حوال

قالوا عن سائر المقدورات كان ايضا محالا فان العدم نفي محض لا تتبعه الا
فلا يتصف بالوجود وانما يتصف عندهم بالوجود الذي هو تابع القدرة ما
كان ذاتا قبل اتصافه بالوجود ولم يكن العدم ذاتا فلا يتصور ان يثبت له وجود
وهو اثر القدرة وصريح مذهب اهل الاعتزال انها لا يتصف بصفات
الاجناس ويتميز باخص الصفات في عدمه فلا يتصور العلم به اذ لا يتميز عن
غيره الا باخص اوصافه ولذلك حكموا بان الذوات في عدمها متصفة بصفات
انفسها وقد ذكرنا ذلك واستقصيناه في صدر هذا المجموع قبل واذا كان
هذا مذهبهم فكيف يقصد الفاعل العدم الذي لا يتصف بحال ولا يتميز بخاص
وصف له وان حكموا بان الفناء الذي صاروا الى ان الباري تعالى يخلقه له صفات
قبل ان يخلقه كان يتميز بها عن الذوات فقد صيروه جنسا متصفا في عدمه
ولزمه ما لزم سائر الذوات فلا معنى لتسميته فناء ثم لو سلم لهم ذلك لقيل
لهم اذا خلق الباري سبحانه هذا الفناء الذي ذهبتم اليه فلا بد فيه من
اختصاص بثبوت وبزمان وبمحل اذ هذا سبيل الاعراض التي يوجدها
الفاعل بعد عدمها واذا قدر ما ذكروه مقدورا لم يصح تخصيصه بوجه من هذه
الوجوه التي تلزم كل مفعول لانا اذا نظرنا الى تخصيصه بالوجود بدلا من العدم
لم يصح ذلك لانه لم يكن قبل ذلك ذاتا على اصلهم ولا على مذهب اهل الحق ايضا
وان زعموا انه كان ذاتا كسائر المعدومات على ما ذهبوا اليه في الحوادث
لزمهم عند تعلق القدرة به ان ينقلب عدما نفيا وهذا عكس قضية الايجاد
فان الايجاد هو اخراج المعدوم الى الوجود وهذا قلب لذلك وهو اخراج الذات
الى العدم وكذلك تقدير تخصيصه بالزمان الذي اخترع فيه لا يصح ايضا من
حيث ان العدم نفي محض ولا اختصاص له بالزمان فان اختصاصه بالزمان
لا يخلو اما ان يختص بالزمان وجوده او عدمه وباطل ان يكون المختص بالزمان
وجود العدم فان العدم لا يتصف بالوجود وان كان المختص بالزمان محض
العدم كان محالا فانه لم يزل معدوما قبل تقدير تخصيصه بالزمان وكذلك لا يصح
تخصيصه بالمحل والمكان لان تخصيصه بمحل لا يتصور لان ما يختص بمحل انما هو

صفة مشروطة بالمحل والعدم لا يكون صفة ولا موصوفا والقيام بالمحل يكون
جنسا من الاجناس لان الشرط انما يكون جنسا والجنس هو الذي يكون
شرطا او مشروطا وقد تقدم وصفنا لحقيقة الشرطية قبل هذا فلما لم يكن
العدم ذاتا متصفة لم يتصور ان يكون شرطا ولا مشروطا واذا لم يكن شرطا ولم
يكن مشروطا لم يتصور كونه صفة او موصوفا فلا يتصور ان يكون قايما بمحل كما لا
يتصور ان يكون محلا تقوم به الصفات ولذلك قالت المعتزلة تعدم الجواهر
بعدم لا يقوم بمحل وتنعدم به الجواهر ولا يعقل انعدام الجواهر في الزمان الذي
يكون فيه موصوفه بصفاتها لان صفات الجوهر مشروطة بوجوده وهو شرط
في وجودها فلو انعدم الجوهر بعدم لا يقوم به لبقيت صفاته من غير جوهر تقوم
به ثم يرجع القول الى صفات الجواهر وهي ان الجواهر على اصول المعتزلة اذا انعد
بالعدم الذي عبروا عنه بالفناء فهل تبقى اعراض الجواهر القايمة بها او تنعدم
عند انعدام جواهرها فان زعموا انها باقية بعد الجواهر ادى ذلك الى ضروب من
الجهالات اقربها قيام الاعراض بانفسها وقد تبين على الضرورة استحالة قيام
الاعراض بانفسها لان الشرطية الرابطة بين الجواهر والاعراض معقولة
على الضرورة وكذلك احكام الشرطية تعلم بضرورة العقل اذ لا نعقل الشرطية
ولا نحتاج في ثبوتها الى سبر دلالة واذا كان كذلك ثم قدر العرض قايما بنفسه
بطلت الضرورة الحاكمة بارتباط الاعراض بالجواهر وكل اصل قاد الى ابطال
الضرورة كان باطلا دون الضرورة وان زعموا انها تنعدم عند انعدام جواهرها
قسم القول في ذلك فقيل اما ان يستند انعدامها الى انعدام جواهرها ويعلل
بذلك واما ان يستند انعدامها الى انفسها حتى يقال لا يجوز بقاؤها واما ان يستند
الى ارادة الفاعل واما ان تنعدم بالفناء الذي زعموا ان الجواهر انعدمت به فان
قدر انعدام الاعراض عند انعدام الجواهر معللا بانعدام الجواهر ادى الى تعليل
العدم بالعدم وهو ما لا يعقل لان من شرط العلة العقلية ان يكون موجوده صفة
توجب معلولها من صفة نفسها والعدم على هذا ليس موجودا وليس صفة اذ
العدم لا يكون صفة ولا موصوفا كيف وفي هذه القضية تناقض اذ لو كان علة

انعدام الاعراض انعدام الجواهر ولا علة لانعدام الجواهر الا انعدام الاعراض وعلى
هذا يتوقف انعدام الجواهر على انعدام الاعراض وانعدام الاعراض على انعدام
الجواهر وذلك يودي الى ان يتعدم واحد منهما ابدا اذ قد تبين ان الجواهر لا تنعدم
من فاعل اذ العدم نفي محض يستحيل ان يرتبط بفاعل اذ لا شي لا يفعل وقد
تقدم القول على ذلك واما اذا علل انعدام الاعراض بانعدام الجواهر ودى ذلك
الى التناقض الذي ذكرناه وكذلك لو قال القايل ان الاعراض تنعدم عند انعدام
الجواهر من صفات انفسها قيل له اذا كانت الاعراض من صفات انفسها يجب عدمها
فلا يتوقف ذلك على انعدام الجواهر اذ لا تعلل صفات الانفس لكونها واجبة للنفس
ما ثبت النفس ويعود المسلة الى التناقض الذي ذكرناه وهو ان العرض لو انعدم
من صفة نفسه عند عدم الجواهر ولا يصح عدم الجواهر الا ان تنعدم اعراضه
كان ذلك ممتنعا متناقضا وفيه تعليل صفة نفس العرض لانه اذا انعدم من صفة
نفسه ثم لا ينعدم الا لانعدام الجوهر كان ذلك تعليلا لصفة النفس ولا علة للصفات
النفسية لانها تمنع موجودا واحدا وليست مثل كون العالم عالما فانها حال يثبت
للعالم عن معنى قايم به وهو العلم وكذلك لو قال قايل ان العرض ينعدم عند انعدام
الجوهر على ما زعمت المعتزلة من ان الجواهر ينعدم بان يخلق الله تعلى فنا ينعدم
به الجواهر ثم يقولوا وانما ينعدم بارادة الله سبحانه كان ذلك محالا اذ الارادة لا
تتعلق بالمراد الا في حال عدمه واذا كان المراد عدما فكيف تتعلق الارادة به
في حال عدم العدم وليس للعدم عدم يسبقه فتتعلق الارادة به في حال عدمه
وايضا فلو سلم ذلك فالمراد اذا تعلقت به الارادة انما يقع بالقدرة القديمة وتوثر
فيه فتخرجه من العدم الى الوجود ولا يتصور اخراج العدم الى الوجود لان ذلك
يوذن بان يكون العدم ذا حالين احدهما كونه متعدما والاخر كونه ثابتا وهذه
قضية لا تعقل وكذلك ان قالوا ان الاعراض تنعدم بما ينعدم به الجواهر وهو الفنا
الذي زعموا ان الجواهر تنعدم به كان ذلك محالا ويلزم منه فنا ذلك الفناء من حيث
هو عرض قايم بنفسه عند الخصوم واذا كان ينعدم به كل عرض باق عند عدم
الجواهر ودى ذلك الى انعدامه هو بنفسه من حيث هو عرض وان زعموا ان ذلك

الفناء ليس بعرض كان ذلك محالا فانا قد بينا ان الحوادث منحصرة كلها في
الجواهر والاعراض ولا يجوز وجود حادث ليس بجوهر ولا عرض فان صاروا الى
كون الفناء الذي ذهبوا اليه عرضا لزمهم فناؤه بنفسه كما يفنا به ساير
الاعراض الباقية وان صاروا الى ان ذلك الفناء جوهر لزمهم عند ذلك انعدامه
بنفسه كما ينعدم ساير الجواهر به وان زعموا ان الفناء الذي ذهبوا اليه ليس
بجوهر ولا عرض استحال ثبوته من حيث ان حادثا ليس بصفة ولا موصوف يستحيل
ثبوته وتعلق القدرة به ولا عبرة بقول من يقول يخلق الله لا شيء في لا شيء وينعدم
به الجواهر والذي حملهم عليه مصيرهم الى بقا بعض الاعراض فلما لم يتصوروا عدم
الجواهر مع بقا اعراض لها ابتدعوا هذا القول الركيك بان فناء يخلقه الرب
تعلى فينعدم به الجواهر ولو كان الفنا متعلقا للقدرة لجاز ان يخلق الرب تعلى
انعدام الاعراض والجواهر حتى يصير العدم مفعولا بالقدرة وهو محال لما بيناه
قبل هذا ثم اذا كان الفناء عرضا كما ذهبوا اليه فلا بد له من محل يقوم به ذلك
الفناء عدما لوجود الفنا فيه فان الصفة تخرج في محلها عند وجودها فيه فيجيء
من ذلك انها خلقت في محل معدوم ولهذا صاروا الى ان الفناء يخلق لا في محل
ثم نركب لهم على ذلك القول في حكم هذا الفنا من تخصص اي جوهر يفنا به اذ
الصفة انما تحكم في محلها الذي قامت به ولا يجوز ان توجب حكمها لغير ما قامت
به وقد تقدم بيان ذلك وبرهانه في صدر هذا المجموع فلا حاجة الى تجديد عهد
به واذا قدر ما ذهبوا اليه من القول بفناء في غير محل فلا يكون جوهر بان
ينعدم به اولى من اخر ولما استشعر الجبائي ذلك وايقن بلزومه له ذهب الى
ان جميع الجواهر ينعدم به وصار الى ان عدم بعض الجواهر مع بقاء بعضها محال
وهذه مراغمة للضرورة في تجويز انعدام بعض الجواهر مع بقاء بعضها ثابتة
اذ الجواهر لا يشترط بعضها في بعضها اذ ليس بين جوهر وجوهر اخر ارتباط لا
من جهة التعليل حتى يقال ان جوهرا علة في جوهر اخر ولا من جهة الشرطية
حتى يقال ان جوهرا اشترط في جوهر اخر بل قلة الجواهر وكثرتها جايز كل ذلك ولا
فساد ابين من انكار الجايز وتصييره مستحيلا حماية لمذهب وانفة من الرجوع

عن قول باطل الى محض الحق الذى تقتضى به ضرورة العقل نعوذ بالله من الضلال
ثم نسايلهم عن هذا العرض الملقب عندهم بالفناء اهو من الاعراض التى لا
تبقى عندهم ام هو من الاعراض الباقيه على ما ذهبوا اليه من تقسيمهم
الاعراض الى ما يبقى والى ما لا يبقى فان زعموا انه من الاعراض التى لا تبقى
وجب عدمه وكيف ينتهى عاقل الى ان الفناء ينعدم وكيف يتصور عدمه بعدم
اخر او من صفة نفسه فان انعدم بعدم اخر فيكون ذلك العدم يوجب لهاذا العدم
كونه عدما وقد كان عدما قبل تقدير ثبوت هذا العدم الذى قدر هو منعدما
به ثم يلزم على ذلك التسلسل فان العدم على هذا لا ينعدم الا بعدم وكذلك
القول فى العدم الذى ينعدم به العدم وذلك يودى الى التسلسل وان كان
العدم الذى ينعدم به الجواهر ينعدم من صفة نفسه كما يجب من ذلك ان يكون ثابتا
منعدما فى حالة واحدة ولا معنى لثبوت العدم ولا لنفيه فان العدم اذا دخل
على العدم صار اثباتا واجبا فلو قدر انعدام العدم لصار وجودا ولو قدر ثبوته
لتحقق كونه عدما فقد تناقض القول فيه من كل الجهات وكذلك ان قالوا ان
الفناء الذى ينعدم به الجواهر هو من الاعراض التى تبقى كان ذلك يوذن
بثبوته ابدا سرمدا من حيث انه لا ضد له وقد حكموا ان كل عرض باق فانه لا
ينتفى عن محله الا بطريان ضد فيه كما حكيناه عنهم قبل هذا واذا لم يتصور عدمه
وثبت وجوده وهو تنعدم به الجواهر ادى مجموع ذلك الى استحالة وجود الجواهر
ابد الابدين من حيث ان العدم الذى يوجب عدمها ثابت لا انعدام له ابدا ولا
ضد له ادى من الحكم باستحالة وجود الخلق جواهره واعراضه على الفاعل
سبحانه وتعالى فانه اذا امتنع وجود الجواهر لثبوت الفنا الذى يوجب عدمها
فكذلك يمتنع وجود الاعراض لعدم جواهر تقوم الاعراض بها اذ لا سبيل الى
القول بوجود الاعراض من غير ان تكون قايمة بالجواهر وقد تقدم بيان استحالة
تعرى الجواهر عن الاعراض واستحالة قيام الاعراض بانفسها فى باب حدث العالم
والقدرة على وجود الجواهر هى القدرة على وجود الاعراض اذ يستحيل وجود
جوهر دون عرض او وجود عرض دون الجوهر ومهما تبين وجوب اشتراط الجوهر

في العرض ولم يتصور من الفاعل قصد الى احدهما دون الاخر وكذلك القول في
واحد من كل جنس من اجناس الاعراض اذ يجب اتصاف المحل بشي من كل جنس
من اجناس الاعراض فيمتنع على الفاعل قصد واحد من جنس من غير قصد
الى واحد من جنس اخر فالقدرة التي تصلح لايجاد العرض فان من حقيقتها ان
يكون صالحة لايجاد الجوهر وكذلك اذا صلحت القدرة لوجود بعض الاعراض
وجب ان يكون صالحة لايجاد كل عرض فوجب ان يكون القدره على جوهر قدرة
على ما شرط الجوهر في ثبوته هذا في حق القدرة القديمة التي يصح بها الاختراع
والايجاد ولا يلزم ذلك في القدرة الحادثة لانها تصلح لبعض اجناس الاعراض
دون بعض ولا تصلح لشي من الجواهر البتة ولهذا لما صارت المعتزلة الى ان القدرة
الحادثة تصلح للخلق والاختراع لزمهم ان تتعلق بايجاد كل حادث سوا كان جوهرا
او عرضا اذ انما يخترع الفعل لكونه جايزا ويختص بالثبوت لكونه مقصودا
وهذا يعم ويشمل جميع الجايزات واجناسها فاذا كانت القدرة الحادثة صالحة
لايجاد حادث لزم منه صلاحيتها لايجاد كل حادث ولا محيص للمعتزلة عن هذا
الالزام ومما الزمونا من تعلق القدرة كسبا بكل جايز لاجل تعلقها ببعض الجايزات
فغير جايز لاوجه منها ان القدرة الحادثة لم تتعلق بما تعلقت به لجوازه بل تعلقت
به لكونه على وصف وجنس وتنويع وهي متعلقة بالاكوان والعلوم والكلام
القايم بالنفس وبالجهل والشك والظن والفكر والاعتقاد الصحيح عند مثبتيه
انه زايد على العلم كما تقدم الكلام عليه عند ردنا على المعتزلة عند حكمهم
بان العلم هو اعتقاد الشي على ما هو به وهذه المقدورات للعبد اذا لم تخلق له
القدرة عليها خلق له العجز عنها فتقع معجوزة اي ان العجز يتعلق بها بدلا من
القدرة وهي فعل لله سبحانه وقولنا في القدرة الحادثة مع المقدور كقولهم في
العجز مع المعجوز فانا نقول ان الله تعالى يخلق القدرة وتتعلق بالمقدور من صفة
نفسها ويخلق المقدور بها والمعتزلة صاروا الى ان العبد يخلق المقدور بالقدرة
الحادثة واذا اراد الله ان يخلق من جنس مقدورات العبد شيا خلق العجز للعبد
متعلقا بالفعل وعند ذلك يخلقه البارى تعالى فكذلك يقول اهل الحق اذا

اراد الباري تعلى ان يكتسب العبد فعلا خلقه الله تعلى في محله وجعل له قدرة
متعلقة به وسنذكر في باب فرقا بين اكوان العبد المقدورة والمعجوزة وبين
ما ليس مقدورا له من صفاته ولا معجوزا عنه كالوانه وروايحه وطعومه وساير
صفاته التي لا تدخل تحت الاقتدار في حق العبد ولا يضمها نطاق التكليف
وقد ذهب بعض اصحابنا الى انها وقع به التكليف وشرطا فيه وسع المكلف
فان الممكنة تعذر عليه فاستثنار الدليل من الشرع والحس وما لا يحس
التمكن منه فان الشرع لا ياتي بذلك ولا يامر به لا يكلف الله نفسا الا وسعها
وهذا دليل سهل الماخذ وسنذكر الدليل على خروج الالوان وغيرها مما لا
قدرة عليه عن تعلق القدرة في موضعه ان شا الله تعلى واذا تبين ان القدرة
الحادثة تتعلق بمقدورها لكونه على جنس ووصف نفسي فلا يلزم منه وجوب
تعلقها بكل جايز ولما ذهبت المعتزلة الى ان القدرة الحادثة تتعلق بالوجود
وهو حال عندهم والحال لا تتصور فيه المخالفة لزمهم على ذلك اذا تعلقت
القدرة بوجود كون ان تتعلق بوجود لون ولا محيص لهم عن شي مما وجهنا
عليهم في هذا الضرب وكل ما جاز ان تتعلق به قدرة العبد ابتدا جاز ان يتعلق
به اعادة ولا فرق بينهما وقد ذكرنا ما هذوا به من تعلق القدرة عندهم
بالمقدور قبيل وجوده وانها لا يجوز تعلقها به قبل ذلك ولا بعده وابطلناه
عقلا وشرعا **قال رحمه الله** ومما نلزمهم ان نقول قدروا فعنونا على
ان ما عدا الوجود من صفات الافعال لا تقع بالقدرة مع انها متجدده كما ان
الوجود متجدد فما الفصل بين الوجود وبين الصفات الزايدة عليه هذا
لانهم صاروا الى ان الوجود حال يطرا على الذوات المحدثة وتلك الحال هي
متعلق للقدرة الحادثة والقديمة لا يتنوع سواها بالقدرة وقد تقدم القول
في ذلك وقالوا يطرا على الذوات احوال سوى الوجود لا تقع بالقدرة وقد سبق
الرد عليهم في ذلك كله قبل هذا فاذا طرات الحركة وتعلقت القدرة بحالها الذي
هو الوجود وقد يعبرون عنه بالحدوث تبعها عند ذلك احكام هي احوال زايدة
على الوجود منها كونها قايمة بالمحل ومنها كونها الى جهة مخصوصة ومنها

كونها حسنة او قبيحة على مذهب البصريين وسنذكر اختلافهم الواقع بين
الكعبي والبصرية في ذلك في موضعه ان شاء الله واذا كان الامر كذلك فما المانع
من ان تتعلق القدرة بهذه الاحوال كما تعلقت بالحال الذي هو الوجود عندهم
اذ الاحوال لا تختلف على الحقيقة وقد وافقونا على ذلك وربما ظنوا على الحركة
من الاحوال عند ثبوت وجودها كون المحل متحركا بها وهو الحال المعلل بالحركة
على ما بيناه من الفرق بين الاحوال النفسية والاحوال المعللة المعنوية في
باب ثبوت الاحكام المعنوية وعلى هذا فيلزمهم ان يقع كون المحل متحركا او عالما
او ابيض الى غير ذلك من الاحوال المعنوية بمجرد القدرة حتى لا تمس الحاجة الى
وجود كون او علم او لون يوجبون احوالا معللة بها وهذا يبطل عليهم ثبوت
الاعراض فما بال القدرة اختصت في تعلقها بحال واحده وهي الوجود دون
غيره من الاحوال ولا جواد عن ذلك يوضح وجه اختصاص القدرة بالوجود دون
غيره من الاحوال فان راموا الاحتجاج في ذلك فقالوا انما تتعلق القدرة بالجايز
ولا تتعلق لها بالواجب وانما يجوز وجود الحادث واذا وجد وجبت احوال عند ثبوت
الوجود لا بد منها فلا تؤثر فيها القدرة لوجوبها وهذا بين البطلان من وجه
اولها ان الواجب لا يعلل وجوبه عندهم وقد تقدم القول على ذلك وفي مصيرهم
الى ان علة الموت هذه الاحوال الثابتة التابعة للوجود انما هي ثبوت الحال
الذي هو الوجود فقد حكموا بوجوب ثبوت هذه الاحوال لعلة ثبوت هذه الحال
ولا تعلل الاحوال بالاحوال اذ انما يعلل الحال الذي توجبه الصفة القايمة بمحله
على مذهب القايلين بالتعليل واذا كان لا معنى لكون المحل متحركا الا ثبوت الحركة
قايمة به فلا تعليل اصلا على هذا وقد تقدم بيانه في موضعه فاغنى عن اعادته
ومنها ان الوجوب على الحقيقة لا يتوقف على زمان معين بل هو الذي لا اول له
ولا اخر وهو الباري تعالى وصفات ذاته القايمة به وما عداه من الحادثات التي تسمى
واجبات تعلي الاتساع والمجاز وهي على ثلاثة انواع في تسميتها واجبات النوع
الواحد هو ان الشيء اذا وقع فانه يلحق بالواجبات من حيث انه لا يجوز ان يكون عدما
زمان وجوده فانه قد ثبت وجوده وهذا من التقييد بالزمان في اطلاق الوجوب

وهو ممنوع في حق الواجب على الحقيقة و الضرب الثاني هو ما يذكر من
وجوب المشروط عند ثبوت شرطه كقول القايل يجب العلم او ضده عند
وجود الحياة ويجب الكون واللون وساير صفات الاجسام عند ثبوت الجوهر
وهذا مقيد في اطلاق الوجوب بوجود غيره وعلى الحقيقة فحيث ان الذي هو
شرطه لا يجب وجوده الا عند تقدير وجود المشروط به وكلاهما على الحقيقة
جايز في اصله وجوازه لا يعلل واذا ذكر وجوبه علل بوجود الشرط او المشروط
والوجوب لا يعلل اصلا و النوع الثالث هو القول في صفة النفس انها تجب
النفس عند ثبوت النفس ووجود النفس في الاصل جايز غير واجب فكيف
يوصف بالوجوب شي يتبع جايزا وهو احرى ان يوصف بالجواز على ذلك فاذا
قالوا انما تتعلق القدرة بالحال الجايزة دون الواجبات التابعة لها ابطلنا
عليهم وجوب شي منها لكونها تابعة لجايز وهو الوجود الجايز فان قالوا انما نعني
بوجوبها انها تثبت عند ثبوت الوجود قلنا لهم وكذلك الوجود يثبت عند
ثبوتها فليس احدهما اولى من الثاني في تسميته واجبا وقد تقدم البيان في استحالة
ان تكون الحال على حيالها مفعولا لا وجودا كانت ولا غيره بيانا شافيا في ابطال
ما تخيلوه من ذلك فيلزمهم ان تتعلق القدرة بساير الاحوال على قضية
حكمهم بتعلقها بالحال الذي هو الوجود فهذه الزامات لا حيلة للخصوم في
دفعها **قال رحمه الله** فاما الضرب الثالث من الكلام في الغرض منه
التعلق بالادلة السمعية وهي تنقسم الى ما يتلقى من اجماع الامة والى ما
يستفاد من نصوص الكتاب فاما ما يتلقى من اجماع الامة فاوجه منها
ان الامة مجمعة على الابتهال الى الله تعالى وابداء الرغبة اليه في ان يرزقهم
الايمان ويجنبهم الكفر والفسوق والعصيان ولو كانت المعارف غير مقدورة
للباري تعالى لكانت هذه الدعوة الشايعة والرغبة الذايعة متعلقة بسوال
ما لا يقدر الباري تعالى عليه و اعلموا ان الدعاء الى الله تعالى لا يجوز ان يسال
به منه سبحانه امر واجب فلا يقال لكن واحدا صمدا الى غير ذلك مما يجب له
سبحانه وتعالى فان الامر فيه عند تقدير هذا السوال اما ان يصدر عن جهل من

الداعي واما ان يصدر ذلك منه عن معرفة بوجوب ما سأله فان كان عن جهالة
بما سال كان كافرا وان صدر عن علم على عمد كان ذلك ضربا من ضروب الاستهزاء
بالربوبية وهو ايضا كفر وكذلك لا يجوز ان يسال منه تعلى ما يستحيل ثبوته فان
ذلك يودي الى جهالة من السايل او عمد وكلاهما كفر ايضا وكذلك لا يجوز ان يسال
من الله تعلى ما هو معصية في نفسه فلا يقال اللهم ارزقنا رزقا حراما او سهل علينا
في ارتكاب الذنب الفلاني او اهلك زيدا من المسلمين والذي تكلم فيه رحمه الله من
جواز الابتهال الى الله تعلى لو كان مستحيلا لكان حراما ممنوعا باجماع الامة وقد
ورد ذلك في كتاب الله تعلى فلا سبيل لهم الى جحده **قال رحمه الله** فان قالوا
هذه الرغبة محمولة على سوال الاقتدار على الايمان والاعانة بخلق القدرة
وهذا الذي ذكروه يجري على مذهب اهل السنة من حيث ان القدرة عرض لا تبقى
ولا يتصور الامتثال الا بخلق القدرة على الفعل المامور به وسنبين ذلك في
باب ذكر التوفيق والعصمة ان شا الله تعلى فمن سال من الله تعلى الايمان فقد
سال الاقتدار عليه اذ لا يصح الابالقدرة وتجدد القدرة على كل مقدور مهما
تجدد الفعل ولا يتعلق قدرة واحدة بمقدورين على اصول اهل الحق وهذه القضية
غير جارية على مذاهب المخالفين من حيث ان القدرة عندهم باقية وهي صالحة
لايقاع الشيء وضده فالقدرة على الايمان عندهم قدرة على الكفر والعبد متمكن
من الايمان والكفر جميعا فلو سال العبد ربه اقتدارا على الايمان فقد سال اقتدارا
على الكفر من حيث ان القدرة صالحة للايمان والكفر جميعا فلين كان الرب تعلى
مصلحا عبده بالاقتدار على الايمان فليكن مهلكا له بالاقتدار على الكفر سيما
في حق من علم الباري تعلى انه اذا اقدره كفر فاذا خلق له القدرة وقد علم منه ذلك
كان خلق القدرة له اعانة على كفره واهلاكه لا محالة ومن دعوات النبيين في ذلك
قول ابرهيم وابنه اسماعيل عليهما السلم ربنا واجعلنا مسلمين ومنها قول
ابرهيم عليه السلم واجنبني وبني ان نعبد الاصنام فتارة يسلون ثبوت الاسلام
وتارة يسلون نفي عبادة الاصنام فلولا ان الباري تعلى قادر على ان يجنبهم الكفر
ما جاز لهما ان يسالا ذلك منه سبحانه فاذا قال المعتزلي سالا منه ان يخلق

لهم الاقتدار على الكفر والاقتدار على الكفر هو اقتدار على الايمان على مذهب
الخصم فقد سالوه الا يخلق لهم القدرة على الايمان وان قالوا يحملوا سوالهم ان
يجنبهم الكفر على ان لا يريده لهم كان باطلا على مذاهبهم فان الرب سبحانه لا يجوز
عندهم ان يريد كفرا اذ هو قبيح عند القوم من صفة نفسه والبارى تعلى لا
يريد القبايح ولا يخلقها عندهم وانما يجرى هذا الدعاء على مذهب اهل الحق
في ان البارى تعلى يخلق الايمان والكفر فيكون معنى الدعاء في ذلك والرغبة الى
الله سبحانه في ان لا يخلق لهم كفرا وان يخلق لهما الايمان والاسلام فهذا ضرب من
الاجماع المستدل به على صحة مذهب اهل الحق و ضرب آخر من مسايل الاجماع
على ذلك هو ان القول بالقدر محدث في دين الاسلام وقد كان الاجماع قبل
ظهور القول بالقدر قد انعقد على ان لا خالق سوى الله وانه تعلى رب كل محدث
واله كل مخلوق ورب السموات والارض وما بينهما وقد دخل في معنى الاية جواهر
العالم باسره واعراضها ويدخل في ذلك افعال العبيد وجميع صفاتهم واذا تبين
انه رب كل محدث والاهه وجب ان يكون خالقه ومبدعه ومخترعه اذ من المستحيل
ان يكون الاه ما لا يملك او يكون ربا لما لا يخلق ولذلك قال تعلى اذا لذهب كل اله
بما خلق ولعلا بعضهم على بعض وعلى مذهب المعتزلة فالعبد الاه ما فعل ورب
ما اخترع وابدع تعلى الله عن قولهم علوا كبيرا ومما يلزمهم ان يكون العبد اراف
بنفسه من ربه اذ هو خالق الايمان والمعرفة والطاعات والقربات وما لك التوبة
من السيئات ولا تبقى مسكة في الدين لمن سلك هذا المسلك في حق الحق سبحانه
وتعلى فان الاله عند القوم لا يخلق معرفة ولا ايمانا ولا نظرا واستدلالا ولا توبة
وانابة فالعبد على هذا احسن خلقا من الرب تعلى الله عن قول المبطلين فان من
يخلق المعارف والقربات احسن خلقا من خالق الالوان والجمادات وكيف يستقيم على
هذا ايمان بمعنى قوله تعلى فتبارك الله احسن الخالقين على ما اصله اهل البدع
من ان العبد يخلق والرب يخلق ايضا غير ان العبد يخلق ما يدخل في التكليف والبارى
تعلى عن قولهم خالق لما لا يدخل تحت التكليف واما على مذاهب اهل الحق فيكون معنى
الاية ان الله يقدر والعبد ايضا يقدر والتقدير يسمى خلقا ومن ذلك قوله تعلى

وتخلقون افكا اي تقدرون كذبا وسياتي ببيان ذلك في موضعه ان شا الله تعلى ومنه قول الشاعر: ولانت تفري ما خلقت :. اي تمضي ما قدرته ولا تتوقف فيه ثقة بعقله وجودة قريحته واصابة رايه وقال وبعض القوم يخلق لا يفري اي يقدر ولا يتجاسر على امضايه بل يتوقف فيه مخافة ان يكون قد اخطا في تقديره ولم يصب في تدبيره فيكون معنى الاية على مذهب اهل السنة ان الرب تعلى يقدر الاشيا على نظام لا يختل ولا يقع ما يقع منها على خلاف تقديره والعبد وان قدر الشي واراده فتارة يصيب وتارة يخطي فهذا وجه من وجوه تحسين خلق الله وتقديره على تقدير غيره ووجه اخر وهو ان تقدير الباري تعلى الاشيا بمقاديرها لا تنتهي اليها علوم الخلق ولا يحيطون بقصاراى الاشيا ومنه قوله تعلى فقدرنا فنعم القادرون ولما ذكر الله تعلى اجزا الاطوار على مارتبه من اعداد الازمنة بان جعل النطفة اربعين يوما والعلقة اربعين يوما والمضغة اربعين يوما قال فتبارك الله احسن الخالقين معناه احسن المقدرين والحسن المضاف الى المقدر ههنا يرجع الى ما ذكرناه قبل هذا فان قالوا يرجع معنى الاية الى ان الباري تعلى خلق افعالا ومن جملتها القدرة التي يخترعها للعبد اذ لولا القدرة على الخلق لما تمكن العبد منه فالقدرة اذا احسن من كل حسن يخلقه الانسان فيقال لهم اذا كانت القدرة على الايمان خيرا من الايمان فلتكن القدرة على الكفر شرا من الكفر ولا يستقيم تفسير قوله تعلى فتبارك الله احسن الخالقين على هذا الوجه الذي راموا ان يفسروا الاية به قال رحمه الله وهذا القدر كاف في مقصودنا من ماخذ اطلاق الامة واما نصوص الكتاب فمنها قوله تعلى ذلكم الله ربكم لا اله الا هو خالق كل شيء والتمسك في الدلالة على ان العبد لا يخلق بقوله تعلى كل شي وكل موضوعة للعموم وان كان العموم محتملا للتخصيص فقد تبين امتناع التخصيص في حق هذه الاية من وجهين احدهما تمدح الباري تعلى بانه خالق كل شي والثاني دلالة العقول الدالة على ان العبد لا يخلق شيا وقد تقدم بيان ذلك في الضرب الاول وهو التمسك بالادلة العقلية في ذلك وتقدير الاية الله خالق كل شي حادث فان العقل قد تخصص به القديم سبحانه

وصفاته ان يدخل في عموم كل فانه سبحانه قديم ولا يتصور القول بان يفعل القديم
اذ لا اول له والفعل يتقدمه فاعله لا محالة وقد اشتملت الاية على وجوه
من التمدح منها قوله ذلكم الله ربكم واذا كان ربنا كان المالك شاملا لنا ولصفاتنا
اذ من المستحيل ان يكون ربا للاجسام دون اعراضها ∴ ومنها قوله لا اله الا هو اي
لا اله لشي من الاشيا سواه ونصب المنفي غاية في التبرية فان القايل اذا قال لا
رجل في الدار اقتضى ذلك نفي جنس الرجال اجمع ومعنى الاله هو الذي يؤله
اليه بالعبادة وبجميع الحوايج ويله اليه خلقه باختيار وباضطرار وبمقال اللسان
وبحال البيان ولو كان غير الله خالقا لكان الاها ما خلق وربما اخترع ولبطل معنى
التمدح في حق الاية التي استدللنا بها ولجاز على مذهب المعتزلة ان يتمدح العبد
بكونه خالقا لكل شي فان معنى ذلك عندهم الله خالق كل شي من افعاله فيصح هذا
من العبدان يقول انا خالق ويجري الاية على ذلك مبطلة للتمدح الذي استفدناه
من فحوى الاية والفحوى مقطوع به معدود من النصوص فان النص يكون تارة باللفظ
الموضوع له وتارة بالمفهوم منه قطعا فقد نص ربنا على النهي عن التافيف بالقول
وعلى النهي على ما زاد عليه بالفحوى وهو المفهوم من علة تحريم التافيف وهو
اخترام الابوة فاذا كان التافيف يبطلها وينقضها فما زاد على التافيف من الضرب
والشتم اولى واحرى في التحريم ومراتب التنبيه بالاعلى على الادنى وبالادنى على
الاعلى مفهومة قطعا وقد تبين انه تعالى تمدح قطعا بما ذكر من ذلك وانما يكون ذلك
بانفراده تعالى بالخلق والاختراع من غير ان يشاركه في ذلك غيره فصار عموم الاية
قطعيا بالقطع بمفهوم ارادة التمدح بالاية وقد انقسم القران في خطابه الى بيان
الاحكام التي لا تستدرك بالعقول والى التنبيه على ذكر ما يستدرك معناه بالعقول
مثل قوله ان في ذلك لايات ومن اياته وحيث ما وقع من هذا القبيل ضرب فالمقصود من
ذلك التنبيه للعباد على وجوب النظر في ذلك ثم يوفق من يشا من خلقه للنظر في اياته
وقواطع بيناته وتارة يتمدح سبحانه بذكر ما يذكره ويثني على نفسه بضروب الثناء
من الجلال والعظمة والكبرياء وانفراده بالخلق والاختراع وتنزيهه عن وجود مثل
او نظير وتنزيهه عن لحوق التعب واللغوب والاتصاف بالنقايص والعيوب وهذا

الذي نحن فيه من ذكر هذه الاية من هذا الضرب على القطع من غير شك ولا ريب
في ذلك ولا يجري معنى هذه على اصول المعتزلة على العموم من وجهين احدهما
مصيرهم الى ان العبد يخلق عندهم فلا يتمكن لهم القول بعموم الاية لاجل ذلك و
والثاني ان الشيء عندهم ينطلق على الموجودات وعلى الاشيا التي هي في نسبة
العدم فانها اشياء عندهم ذوات موصوفة بخصايص الصفات وهي لا نهاية لها وما
انتفت عنه النهاية فلا يصح ثبوته على العموم اذ لا كل لما لا نهاية له فتخصصت
الاية لاجل ذلك على مذهبهم ويمنعهم ايضا عن فهم الاية ومعناها ما ذهبوا اليه من
ان القدرة لا تتعلق الا بالوجود وهو حال عندهم وقد تقدم ذكرنا مذهبهم في ذلك
واذا كان الامر كذلك فانه تعلى عن قولهم ما خلق شيا بل خلق الوجود المضاف الى
الشيء وحقيقة مذهبهم يؤول بهم الى القول بان الله تعلى ما خلق شيا قط لان
الاشيا هي الذوات وانما خلق لها احوالا هي الوجود في حق كل ذات توجد ونعوذ بالله
من هذه الضلالة فانها تخرج الاية عن العموم والخصوص جميعا ويلزمون من
تكذيب ايات القرآن وما يكذب بايات الله الا من اراد الله ان يجعله من الكافرين
قال رحمه الله وعلى هذا الوجه يستدل بقوله تعلى ام جعلوا لله شركاء
خلقوا كخلقه فتشابه الخلق عليهم قل الله خالق كل شيء وهو الواحد القهار
والاستدلال بهذه الاية من وجوه لانها وردت تقريعا لمن عبد غير الله من صنم
او غيره وقطعا لمعاذيرهم فانه لا يجوز ان يعبد ويتذلل الا للخالق فلو كان غير
الله خالقا لجاز ان يعبد ولو كان كذلك لاشتبه على العبد خلق ربه من خلق غيره
فلما لم يجز ان يخلق العبد شيا انقطعت حجة من عبد سوى الله تعلى اذ لا خلق له
يستدل به عليه ثم اكد ذلك بقوله قل الله خالق كل شيء وهو الواحد القهار وفي
الاية اشارة الى وجوب النظر في مصنوعات الله سبحانه من غير تقليد وانما
تصح العبودية للمالك لصحة ملكه وهو على الحقيقة الخالق فلا يملك الشيء الا
خالقه ولو جاز لاحد ان يخلق عرضا لجاز له ان يخلق جوهرا اذ لا فرق في ذلك
وانما يمتنع الشيء لجوازه لا لاجل الجواز تعلق القدرة والارادة بالمقدور والمراد
لا لكونه جنسا على صفة مخصوصة بل لمجرد الجواز تعلق القدرة به وتصلح لايجا
صح

ودل التاكيد الذي بالاية بكل على العموم كما ذكرناه في الاية التي استدللنا بها
قبل هذه الاية وان راموا الاحتجاج بافعالوا ولا تخصص لعقل عن الاية الغدر سبحانه
والعموم اذا دخله التخصيص صار مجملا في بقية المسميات والمجمل لا يحتج به ولنا
المخاطب لا يدخل تحت خطابه في كل قضية من خطابه الا بقرينه حال فاذا قال
العالم لا اسمع اليوم كلام احدا الا فهمته وهو يسمع كلام نفسه فلا يدخل هو في
خطابه حتى يقدر مفهما نفسه واذا قال البطل لا يلقاني اليوم بطل الا قتلته فلا
يكون قاصدا دخول نفسه في الخطاب من حيث هو بطل وهذا لا يحتاج فيه الى دليل
فيتكلم عليه فكذلك قوله تعلى الله خالق كل شي يعلم على الضرورة انه اراد ما له اول
اذ لا يجوز ان يفعل نفسه كما لا يجوز ان يقاتل واحد نفسه فانه لو قدر ذلك لم يخل
اما ان يفعل نفسه وهو موجود واما ان يفعل نفسه وهو معدوم فان فعل نفسه مع
وجود نفسه كان محالا مودبا الى ان يفعل الباقي ولا تاثير للقدره في الباقيات اذ
الباقي لا يفعل وقد تبين معنى ذلك في ثبوت الاعراض وان قدرانه فعل ذاته وهو
معدوم كان بين الاستحاله اذ المعدوم لا يفعل شيا لانه لا يتصف بالصفات التي
يصح بها الاختراع كالقدرة والعلم والارادة والحياة فهذا بين لا يخفا مدركه
على احد وفي الاية تاكيد اخر بقوله تعلى وهو الواحد القهار واراد هنا بالواحد
الذي لا مثل له ولو كان غيره خالقا لكان مماثلا له وعلى ذلك نبه تعلى بقوله افمن
يخلق كمن لا يخلق افلا تذكرون وخرج من دليل خطاب الاية ان التماثل يقع بنفس
الاقتدار على الخلق بقوله افمن يخلق كمن لا يخلق فيكون المعنى انما يماثل من يخلق من
يخلق كخلقه ولا يماثله من لا يخلق والتاكيد في الاية بقوله تعلى وهو الواحد القهار
وهو مبالغه من القاهر ولو خلق غيره شيا واقتدر عليه لكان قاهره ولم يصح قوله
تعلى مخبرا عن نفسه انه القهار لان القهار من لا يخرج شي عن قهره ولا يظهر في الوجود
شي الا بادنه وعلى وفق ارادته وتباثير قدرته وعلى ذلك دل قوله سبحانه وتعلى
الا له الخلق والامر تبارك الله رب العالمين فعم العالمين بالربوبيه فله سبحانه ان
يخلق وليس لغيره ذلك وله ان يامر وليس لغيره ذلك تعلى الله عن الشركا والانداد
كما تقدس عن الاضداد قال رحمه الله ومما يستدل به ايضا قوله تعلى والله خلقكم

وما تعملون اي واعمالكم وليس لاهل الاعتزال قوة على فهم هذه الاية بوجه من
الوجوه فان العبد عندهم يفعل افعاله المقدورة له ولا يجوز ان يفعل الرب
تعلى ما هو مقدور للعبد كما لا يجوز ان يفعل العبد ما هو مقدور للرب تعلى عن
قولهم **فان قالوا** انما نزلت الاية في عبدة الاوثان حيث كانوا ينحتونها ويصورونها
بايديهم ثم يعبدونها فهم اذا يفعلونها اي يصورونها **قيل لهم** الاصنام لم يفعلوها
ونحتهم اياها ليس فعلا لهم لان القدرة الحادثة لا تتعلق الا بما في محلها وذلك
يتبين في باب اقتدار العبد على مقدوراته وبيان حكم القدرة الحادثة فان ذهبوا
الى ان ما عدا المحل يتولد مما يقوم بالمحل فقد اوضحنا الرد عليهم وسنعود الى
ابطال التولد على الغلاة سفه القايلين به في موضعه ان شا الله عز وجل

قال رحمه الله وسنعقد فصلا في معنى الهدى والضلال والختم والطبع
وشرح الصدر ونعتصم فيه بالقواطع من نصوص الكتاب وفحوى الخطاب وقد
حان ان نذكر بعض المعتزلة وشبههم وهي تنقسم عندهم الى مدارك العقول وماخذ
السمع فمما تمسكوا من مدارك العقول ان قالوا العبد يميز بين مقدوره وبين ما
ليس بمقدوره وعولوا في هذه الشبهة على ان العاقل يجد الفرق بين حركاته
الضرورية وبين حركاته الاختيارية ثم بنوا على ذلك ان الفرق الذي يجده انما يرجع
الى ان احدى الحركتين تقع على حسب داعيته وقصده ولا تقع منه الا الحدوث
الذي هو الوجود فهو اذا واقع منه على جهة الاختراع قلنا اما التفرقة التي
يجدها بين حركتي الاختيارية والضرورية فصحيح ولكنه راجع الى وجود قدرة
على احدى الحركتين والى عجز عن الثانية وبذلك استدل على ثبوت القدرة والعجز
فان الفرق لو رجع الى الحركتين لكان محالا فانا نفرض حركتين متماثلتين الى جهة
واحدة تنقطع هذه من الاختيار ثم تنقطع هذه حتى تكون الحركات الى تلك الجهة
مماثلة للحركات الاخر ثم تكون الحركات ضرورية والاخر كسبية ونجد الفرق بينهما
فلا بد من رجوع التفرقة الى صفتين زايدتين على الحركتين متعلقتين بالحركتين
وهما المعبر عنهما بالقدرة والعجز وسياتي ثبوت القدرة والعجز على حسب اثبات
الاعراض بالسبر والتقسيم في موضعه ان شا الله تعلى واما وقوع الحركة على حسب

الداعية فلا دليل في ذلك على ان الحركة واقعة من فعل العبد لان الدليل العقلي لا
يمكن وجوده غير دال على مدلوله فلو كان وقوع الفعل على حسب الدواعي دليلا
على ان الفعل مخترعا لذي الداعية لكان كل ما يقع موافقا لداعية كل احد فعلا
له وذلك باطل على الضرورة فان الانسان قد يقصد تخجيل زيد فيتكلم بالكلمة
فيخجله عند ذلك مع القطع بان خجل زيد ليس من فعل من قصد تخجيله وكذلك
التهويل والتخويف وقد يقصد الانسان الوان الثوب وتقع على حسب قصده
مع القطع بان الالوان ليست افعالا لقاصد اللون وقد يقصد ما هو من مقدوراته
ولا يوافق قصده وداعيته كالعلم يقصده الانسان وقد لا يصح له ويقصد التوبة
وقد لا يوفق لها ولا يقع على وفق قصده وداعيته فوقوع بعض الافعال على خلاف
الدواعي لا يخرجها عن كونها فعلا مقدورا لذلك الدعوى ووقوعها على حسب
الدواعي لا يوجب ان يكون فعلا لذي الدواعي كما ذكرناه انفا واذا كان ذلك لا يشمل
الافعال ولا يعم الاحوال فلا تستمر فيه الدلالة على ان وقوع بعضها يدل على انه
من فعل من وقعت على حسب دعواه ولا ينكسر الدلالة العقلية اصلا وكيف
يكون ذلك والخصم يسلم ان الله تعالى يخلق في العبد ادراكا ضروريا ويخلق دواعي
ضرورية اليها ولا يكون ذلك دليلا على انها من فعل العبد في الصورة المفروضة
واما قوله رحمه الله وما ذكروه من رد المعرفة بين المقدور وغيره
صحيح ولكن المعرفة ابلة الى ادراك تعلق القدرة باحدهما دون الثاني فتجوز
وتوسع في الكلام فان تعلق القدرة وغيرها حال والاحوال لا تحس فان الحواس
ترتبط ادراكاتها بالموجودات دون غيرها من المعلومات والاحوال ليست بذوات
فلا تعلق للادراكات بها اصلا اذ ما يدرك ويتميز في حكم الادراكات فهو شيء ذات
موجود والتمييز بين الموجودات انما يكون بالاحوال فلو رئيت الاحوال لتميزت
ولكان لها احوال يتميز بها واتصاف الحال بالحال محال وانما ارادوا والله اعلم بان
المعرفة ابلة الى ادراك القدرة والعجز المتعلق احدهما بالحركة الواحدة والثاني
بالحركة الثانية كما ذكرناه **وقوله** رحمه الله وهو كالفرق بين المظنون والمعلوم
هو توسع وتجوز في المقال فقد يكون الشيء الواحد معلوما لعالم مظنونا لظان

ولا يقع الفرق بين الشيء ونفسه وانما اراد والله اعلم وهو الذي يليق بمنصبه في العلم انهما كالفرق بين العلم والظن مع ان الظن والعلم لا يوثران في متعلقيهما كالقدرة الحادثة والعجز لا يوثران في متعلقيهما ولكن يحس هذا وهذه وهذا التشبيه للقدرة والعجز بالعلم والظن في الاحساس بها غير صحيح فان العلم يُعلم ولا يحس في مستقر العادة مع تجويز ان يتعلق الادراك به اذ ما يدرك انما يصح ادراكه كونه موجودا وقد تقدم القول على ذلك في باب الادراكات لكن اجرى الله العظيم عادته في خلقه بان العلم والظن وما جرى مجراهما يعلم ولا يحس فكما يعلم العاقل الفرق بين ظنه وعلمه فكذلك يعلم الفرق بين قدرته وعجزه فان الحواس معلوم تعلقها وان تعلق الخصم بذلك وقال لا يعلم العاقل ان قدرته وعجزه محسوسان مدركان ويعلم ادراكه للالوان والروايح والطعوم والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والاصوات والالام واللذات فلو كان العجز والقدرة من قبيل المدركات لعلم كل عاقل ادراكهما قلنا لو سلمنا ذلك جدلا لم صرفنا الفرق بينهما لكونهما معلومين لصح مقصودنا من هذه المسلة فان الغرض منها ان نوضح ان للعبد قدرة وعجزا يعلم العاقل فرقا بينهما وفي ذلك حصول الغرض من مسلتنا والحمد لله ولكنا نبتكر ان العجز والقدرة مدركين بان الغافل اذا ارتعدت يده برعدة هي حركات ضرورية من مرض او غيره من خوف او حرج ثم تحرك يده مرة اخرى بحركة مقدورة غير انه غافل عندها ايضا ثم اذا زالت غفلته علم الفرق بين حركتيه انه كان يجده في حال غفلته عنها وقد كان في حال وجود القدرة او العجز الذي يعبر عنهما بالاضطرار والاختيار غافلا ولا تعلق للعلم بهما اذ ذاك فوضح ان الفرق بينهما كان راجعا الى تعلق ادراكين بهما والفرق بعد زوال الغفلة معلوم ايضا قال رحمه الله ومما تمسكوا به وهو من اعظم تخييلاتهم ان قالوا العبد مطالب من ربه بالطاعة ويستحيل في العقول ان يطالب العبد بما لا يقع منه قالوا والمقدور عندكم بمثابة القدرة في ان كل واحد منهما واقع بقدرة الله تعلى وليس للعبد من ايقاع المقدور شي فما المطلوب وما معنى الطلب وما الفرق بين مطالبة العبد بالوانه واجسامه وبين مطالبته بافعاله

وربما قرروا هذه الشبهه وقالوا لسنا نلزمكم الان امرا يتعلق بتقبيح العقل
وتحسينه ولكنا اهل الملل متفقون على ان ما يودى الى حمل كلام الله تعلى على
التناقض والخروج عن الافادة فهو باطل ومن لغو الكلام ان يقول القايل لمن
يخاطبه افعل ما انا فاعله وابدِ ما انا مبدعه فنقول بان الله سبحانه وتعلى
خلق الانسان وخلق له قدرة متعلقة غير موثره فيما تتعلق به وقد سبق بيان
ان غير الله لا يخلق وجعل له اوصافا لا تتعلق للقدرة الحادثة بها فما كان مما لا
تتعلق به قدرة العبد رفع عنه التكليف بها اجماعا من الامة وما كان مقدورا
طالبه به اذا استجمع شرايط التكليف وهى العقل والبلوغ وبلوغ دعوة الرسول
عليه السلم ثم جعل صفات تسقط التكليف على التعيين وجعل منها ما يتدارك
ما فات به ومنها ما لا يتدارك فاما ما يتدارك ما سقط الطلب به لاجله فهو
النسيان والنوم فما فات من الاعمال لاجل النوم تداركه العبد لقوله عليه
السلم من نام عن صلاة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فذالك وقتها فان الله
تعلى يقول اقم الصلاة لذكرى واما ما لا يتدارك ما فات لاجله فهو الاغماء والغشى
فما فات وقته لاجله سقط التكليف به عن العبد لعلة زوال العقل بسبب مخصوص
بالشرع كان عبد الله بن عمر اذا اغمى عليه حتى يخرج وقت الصلاة فلا يعيدها
ومنها الحايض تعيد الصوم لقوله فعده من ايام اخر ولا تعيد الصلاة لقوله تعلى
ان الصلاة كانت على المومنين كتابا موقوتا وانما نبهنا على هذه الاغراض وان
كانت من فن الفقه ليعلم ان العباد لا يجب شى منها الا بالشرع وطريقه فان
العقل لا يكتفى به فى التهدى الى هذه القضايا التى ذكرنا هاثم انه سبحانه
وتعلى شرط فى الاعمال التى ورد التكليف بها الارادة وهى النية قال عليه
السلم انما الاعمال بالنيات وانما لامرى ما نوى ومعناه ان الاعمال لا تكون
شرعية خيرا او شرا الا بمصاحبة النية ثم تكون الاعمال فى درجاتها على حسب
النيات بها فقد يعمل الرجلان عملا واحدا ويكون الواحد فى عمله ذلك اعلى منزلة
واوفر من الاخر والعملان يجزيان عنهما قال عليه السلم ان الرجلين ليصليان
الصلاة خلف امام واحد ما بين صلاة احدهما والثانى ما بين السما والارض وباستن
اط

النية تبين اشتراط العلم بالفعل المطلوب اذ لا تتعلق الارادة الا بما تعلق به
العلم ثم جعل للبلوغ الى العلم سبيلا وهو الشرع وطرقه فمنها اقوال الرسول
عليه السلم وافعاله واقراره على الفعل اذا راه او سمعه ومنها افعال الخلفاء
بعده ثم لم يعذر الجاهل في جهله بعد ما مهد له الطريق الموصل الى العلم فقال
فاسلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون وما بقي بعد هذا من الاعمال القلبية والبدنية
الواجبة والمندوبة والمحرمات والمكروهات والمباحات ثم اسقط الطلبة عن المباحا
وان كانت مقدورة تخفيفا منه سبحانه ورفقا بعباده والمباح وان طال فيه كلام
الناس فهو كل فعل مقدور لا تصحبه نية لاجل الغفلة والسهو والذهول والنسيان
لما تقدم من قوله عليه السلم انما الاعمال بالنيات وانما لامرى ما نوى وابقا الافعال
الكاملة للاحكام الاربعة مطلوبة من العبد على مراتبها عمدا او قاتها واسبابها اذ لا
يكلف الباري بشي من العبادات الا ان يكون سببيا او ظرفيا زمانيا وهذا يتفرع في
ابواب الفقه ثم تبين بالعقل ودليله ان العبد لا يخلق شيا ولا يخترعه فعلمنا
انه لم يطلب من العبد في قضيات التكليف ان يخلق ما طلب منه فانه لو كان ذلك لكان
تكليفا بالمستحيل وقد رفعه الله عن عباده بفضله والكلام في ذلك من مراتب اصول
الفقه فليطلب من هناك فلما تبين انه سبحانه لم يطلب من عبده ان يخلق لكونه
مستحيلا ولا سبيل الى انكار الطلبة الشرعية وان الله تعلى كلف عباده ما كلفهم
به بامره ونهيه بحثنا في نتيجة التكليف وفايدته وحاصله فمن اهل العلم من قال
طولب العبد بان يتصف بما امر به ولا يتصف بضد من اضداده وكذلك طولب ان
يتصف بضد من اضداد ما نهي عنه مصيرا من قايله الى ان الامر بالشي نهي عن
جميع اضداده والنهي عن الشي امر بواحد من اضداده وبيان هذه المسلة من
اصول الفقه ولا مجال للعقول فيها وهذا القول كالاول وهو ان الله تعلى لم
يجعل الاتصاف شيا مقدورا فان الاتصاف اما ان يكون كناية عن حال توجبه
العلة القايمة بالمحل واما ان يرجع مع نفي التعليل الى قيام الصفة بالمحل وكيف
ما دارت هذه القضية فلا اقتدار للعبد على قيام الصفة بالمحل ولا قدرة له على
الاتصاف بالحال المعللة فكان التكليف بذلك تكليفا بما لا يطاق ولم يثبت ذلك

في الشريعة بل ممتنع اما عقلا او اجماعا وبيان ذلك في اصول الفقه كما ذكرناه
وقالت طايفة المطلوب من العبد ان يخلق الله تعالى له ما طلب منه وان لا يخلق له
ما نهاه عنه وهذا القول وان كان صحيحا في نفسه من حيث ان العبد لا يخلق شيا
فان القول بذلك مع تسمية العبد مطلوبا هو الذي اثار على المبتدعة ما اثار
من قولهم فما المطلوب وما معنى الطلب فنقول في جوابهم اولا قد تبين قطعا ان
العبد لا يخترع شيا بالادلة القطعية العقلية من طرق كثيرة منها ان قدرة
العبد عرض لا يتصور ان يبقى وكيف يفعل الشي بصفة لا تبقى فان القدرة من
شرطها ان تتقدم على المقدور بها فاذا كانت لا يصح بقاوها ادى ذلك الى ان يتعلق
به في حال عدمه ويقع هو في حال عدمها وهذا غاية في التناقض ولو جاز ذلك
لجاز ان يقع مقدور وفاعله معدوم اذ المعتبر الاقتدار في هذه المسلة ومما
يوضح ان العبد لا يخلق ايضا صدور الافعال منه التي هي حركاته وسكناته مع غفلته
عنها ولا بد للخالق من ان يقصد ما يفعله واذا كان كذلك وجب ان يكون عالما اذ لا
يصح وجود الارادة الا بالعلم بالمراد لكون العلم بالمراد شرطا في الارادة لما يفعل
على الحقيقة ان الغافل لا يخلق شيا ولا يقصده وقد حصل الفراغ من بيان ان العبد
لا يخلق شيا اصلا ثم نظرنا الى احوال العبد فوجدناه متمكنا من بعض صفاته ضروريا
من التمكن لا ينكره العاقل من نفسه ولا يرتضي عاقل ان يجعل تمكنه من كونه كتمكنه
من لونه فانه يجد تمكنا من حركاته دون الوانه وروايحه وطعومه ومنكر ذلك جاحد
لضرورته ومغالط لعقله في حالته ونظرنا الى الشرع في مطالباته ايانا فوجدناه
لم يرد في الطلب المتوجه علينا على ما نجد التمكن منه ولذلك قال تعالى لا يكلف
الله نفسا الا وسعها لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت فتبين ان هذا التمكن الذي
نجده من انفسنا هو المعبر عنه بالاكتساب ولما بطل ان يخلق العبد وان يكلف بان
يخلق لكونه مستحيلا فررنا من القول به ولما علمنا توجه التكليف من الله سبحانه
التزمنا القول به ورجعنا في المسلة الى حقيقتها اذ لا يتصور غيرها في هذه القضية
وانزلنا الافعال المطلوبة في طرق التكليف منزلة العلامات والامارات على السعادة
والشقاوة فاذا خاطب عبدا بالقيام مثلا فكانه يقول له انظر ان انا فعلت لك ما

لا تكلف نفس الا وسعها لا يكلف الله نفسا الا ما آتاها

امرتك به كان علامة على السعادة التي هي الثواب وهو نعيم يتوجه عليك في
الاخرة وان فعلت لك ضدا من الاضداد المنهية عنها كان ذلك علامة على
الشقاوة وهي عذاب والام تتوجه عليك في الاخرة ثم هذه العلامات تكون
جملية ولا تكون متعينة فنعلم على القطع ان في الجنة ثوابا على الصلاة مثلا ولا
نعين ذلك لصلاة واحدة ولا لمصل واحد بعينه لان الاعمال موقوفة على الخاتمة
والله سبحانه هو المستاثر بعلم ذلك فقد نزلت المطالب الشرعية منزلة الاخبار
على الحقيقة الا ان الاخبار تنقسم الى ما يكون خبرا عن ما مضى والى ما يكون
خبرا عما ياتي فالذي يكون منها خبرا عما مضى كان صريحا مطلقا غير متقيد
بشرط والذي يكون من الاخبار متعلقا بما ياتي يكون على ضربين ضرب هو خبر على
الاطلاق من غير تقييد بقيد ولا مشروط بشرط وضرب اخر هو مقيد مشروط
بشرط فلا يكون المخبر عنه الا ان يوجد شرطه فالاول كالاخبار عن الحشر
والنشر والجنة والنار واحكام الاخرة جملا وتفصيلا في حق الجملة من المخلوقات
والثاني الذي هو موقوف على ثبوت شرطه كسعادة شخص معين على التعيين
على عمل متعين يكون علامة عليها فاذا ورد الخطاب به فكانه يقول له ان كان
هذا كان الثواب وان كان ضده المنهي عنه كان العقاب ولا يعدو في ذلك علم البشر
واقعا ممن نصب العلامة له والمشروط في مراتب العدم والعلل في مراتب الوجود
والثبوت فاذا قال القايل ان جا زيد فيجي عمرو علم من ذلك ان كليهما لم يجي بعد واذا
قال جاء زيد فجاء عمرو فهم منه انهما جميعا قد وقع المجي منهما فكذلك اذا قال افعل
ولك الثواب كان معناه ان وجد الفعل فلك الثواب فاذا كان في الاخرة كان معناه
امن زيد فدخل الجنة وكفر اخر فدخل النار فالشروط ايضا اذا ثبتت انقلبت
اسبابا وعللا فهذا معنى التكليف والطلب والمطلوب التي وجهت المعتزلة عليه
السوال ومن رام جوابا غير هذا فلا يجد اليه سبيلا واذا تبين هذا فلا يلزم منه
ان يكون الخطاب بالتكليف لغوا اذ لا يطلب به ان يخلق العبد شيا بل كان ذلك
بمعنى نصب الدلالة على السعادة والشقاوة ولذلك قال بعض اهل الحكمة انما
التكليف زيادة اعلام من الله تعالى به على عباده اذ قد علم السعداء من خلقه

والاشقيا، فلو عذب الاشقياء ونعم السعداء من غير تكليف ولا ارسال رسل
لكان ذلك جايزا حتى يجري حكمه في خلقه على وفق ما علمه منهم من سعادة او
شقاوة ولكنه سبحانه اراد ان لا يثيب ولا يعاقب الا بعد اعلام بطرق السعادة
والشقاوة وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ولم يقل تعلى وما كنا مثيبين منعمين
حتى نبعث رسولا فانه قد ينعم من خلقه من لم يبعث اليه رسولا كالمعتوهين والاطفال
والمجانين الذين لم يبلغوا مبلغ التكليف ولا طوقوا عقدة الالزام بالترغيب
والتخويف ولو شا ان يفعل ذلك بجميع خلقه لكان ذلك سايغا جايزا غير ممتنع
وكما فعل سبحانه وتعلى بالحور العين حيث اسبغ عليهن لطايف المنه ووقاهن كل
افة ومحنه اسكنهن جنته واسبغ عليهن نعمته ثم اطلع عباده على النجدين المتنا
دين فوا حدا الى الجنه والسعادة واخر الى النار والشقاوه ولكن الله تعلى اذا اراد
ان يضل احدا لم تزده الاية الا ضلالا والله غالب على امره ولكن اكثر الناس لا
يعلمون فلما اعلم بطرق السعادة وبطرق الشقاوة تحزب اهل البدع عند ذلك
حزبين فقوم عطلوا احكام شرعه وهم الجبرية وقوم ادعوا المشاركة معه في صنعه
وهم القدرية فقالت الجبرية قد تبين ان لا خالق سواه فلا طلب علينا ولا قدرة لنا
وانكروا ما احسوه من انفسهم من التمكن من بعض الصفات دون البعض وجعلوا
الاكوان كالالوان :. والقدرية ادعوا الخلق لانفسهم وقالوا لولا انا نفعل
ونخلق ما كلفنا ولا طلبنا ولا اثابنا ولا عذبنا :. وهدى الله الكرام اهل السنه
ففهموا عن الله سبحانه وتعلى مراده في التكاليف على الجملة ووكلوا الامر اليه
في التعيين والله يوفق من يشا ويهديه ويضل من يشا ويرديه لا يسل عما يفعل
وهم يسلون وقد وجه سبحانه وتعلى المطالب على عبده والذي فهم الخطاب على
الحقيقه جز واحد منه وهو القلب وطالبه بالقيام والقعود وهما من صفة
الاجسام ولا يتصف بهما الجز العاقل من القلب فلا يوصف الجز العاقل بكونه
قايما ولا قاعدا غير انه يفهم الخطاب الموجه عليه وقد جعل الله تعلى له حكما على
البدن وجوارحه فاذا اراد القلب حركة في البدن او في بعض اجزايه خلق الله
العظيم حركة قصدها القلب في تلك الجارحة بعينها وذلك هو التوفيق اذا كان

مرادة طاعة وهو الخذلان اذا كان مراد القلب معصية وفي هذا ادل دليل على
ان العبد لا يطلب منه ان يخلق اذ لا قدرة للجزء العاقل على حركات البدن وسكناته
وهو في هذه القضية بمثابة الابدان المنفصلة عنه لولا ان الله نصبها
علامات وامارات وايات على السعادات والشقاوات فالذي يفهم الخطاب من
الانسان لا يستطيع على امتثال الامر بالاكوان والذي يتصور منه الركوع
والسجود لا يفهم خطاب الملك المعبود فسبحان الذي حكم في عباده بما شاء من
احكامه وهو الغني الحميد ثم ما كان من صفات القلب طلبه سبحانه على الانفراد
والتعيين كالعلم والارادة وساير صفات القلب وما كان من صفات الجسد على الجملة
طلبه سبحانه على الجملة فكلف بالقيام والقعود وبالركوع وبالسجود ولو توجه
تكليفه على العاقل بما عدا حركات مخصوصة ما استطاع العبد على ذلك ولكنه
سبحانه طالب عبيده بما تصل اليه افهامهم وتتخيله اوهامهم اذ القيام والقعود
مفهوم في اللسان لا يحتاج فيه الى بيان ولا اقامة برهان فقال اركعوا واسجدوا
واعبدوا ربكم ولا عبرة بكلام المعتزلة حيث يقولون يجب على الله سبحانه وتعلى
عن قولهم ان يعاقب من عصاه ويستحيل عليه ان يعاقب من لم يعصه ولم يخالف امره
وقد شاهدوا وما شاهدوه من حلول التكليف عن القلب بطاعته في اكوان البدن
مع انه لا قدرة للقلب على اكوان الابدان وقد علموا ان الابدان لا تعقل وانما يعقل
منها جزء من القلب الله اعلم به ثم يشمل عذاب الله سبحانه ابدان الكافرين ولحومهم
فلا تعلل احكام الله كما لا تعلل افعال الله الا له الخلق والامر تبارك الله رب العلمين
وكيف يستقيم للقدري قوله ان الله لا يجوز ان يعطي الثواب من غير ايمان وعمل وقد
شاهدوا ساير ابدانهم غير عالمة ولا قاصدة ولا مخاطبة ثم هي تتنعم في نعيم الله
في جنة الله في جوار الله كيف وقد تبين ان الله تعلى خلق الارواح ثم ركبها في
الاشباح فقال ونفخت فيه من روحي والارواح في علمه منقسمة الى سعيد
منها وشقي ثم انه تعلى صور الاجسام في الارواح وركب فيها الارواح تركيبا هو
العالم به سبحانه فركب روحا سعيدة وركب روحا شقية فسعد البدن بسعادة
روحه وشقي بشقاوة روحه من غير جرم سابق ثم ظهر من المخالفات والموافقات

ما تحققت به الشقاوة والسعادة قال عليه السلم وكل ميسر لما يسر له وكيف
ينكر هذا من يعلم ان الله تعلى علم من خلقه السعداء والاشقياء كل ذلك في الازل
ولا اول لذلك وهذا يوجب تكليفا وفرض موافقه من السعداء وفرض مخالفة من
الاشقياء ليبلغ الكتاب اجله ويطوق كل امرى عمله ويدفع لما خلق له وقد تعدينا
حد الاختصار في بيان هذه المسلة لانها اصل عظيم الموقع في الدين وقد زل في
امرها كثير من المتكلمين فوجب بيانها غاية البيان والله يهدي من يشا الى صراط
مستقيم فاذا قال اهل الا عتزال فما المطلوب وما معنى الطلب كان الجواب ما ذكرناه
واما قوله رحمه الله وسبيلنا ان نقابل المعتزلة بعكس هذه الشبهة
عليهم من اوجه.. فضرب من ضروب الجدل وهو مكالمة الخصم بعكسها او رد عليه
ومطالبته بما يلزمه ايضا في مذهبه وذلك ليس بجواب في المسلة على التحقيق بل هي
موافقه للخصم عما اراد توجيهه ورده الى النظر فيما وجه عليه من مذهبه **فقال**
رحمه الله منها ان نقول من اصلكم ان المعدوم شي وذوات على خصايص الصفات
فما معنى المطالبة باثبات ما هو ثابت اذ لا معنى لكون المعلوم موجودا الا انه ثابت ذات
لما خصايص صفات وهذا الذي الزمناهم يبطل عليهم معنى الخلق في حق الاله سبحنه
وتعلى فاما من انكر الاحوال من المعتزلة فلا مطمع له في الانفصال عما ذكرناه وهذا
الذي الزمناهم في طريق العكس لازم لهم لا انفصال عنه وقد تبين من مذاهبهم ان
الذوات في العدم ثابتة متصفة بصفات انفسها وخصايصها التي تميز البعض بها
عن البعض وقولهم فيها انها ثابتة اذا حقق لم يرجع الى معنى صحيح في العقول ولا في
مقتضى اللسان المنقول فان العرب لا تطلق الثبوت الا على الوجود او على المعلوم
ثبت بمعنى وجد ويقولون ثبت بمعنى علم فان ارادوا بكونها ثابتة في العدم انها
موجودات كان محالا اجماعا بين الوجود والعدم في حق اشياء وان ارادوا انها ثابتة
بمعنى معلومة فهذا لا يفتقر معه الى ان تكون موصوفة اذ لا يتصف الا الموجود
والمعتزلة على ضربين ضرب منهم ينفي الاحوال ولا يقولون بثبوتها وضرب اخر منهم
يثبتون الاحوال فاما من انكر الاحوال منهم فلا يستطيع على جواب في هذه المسلة لان
الذوات اذا كانت ثابتة فما معنى الطلب بما هو ثابت ومن اثبت القول بالاحوال منهم

يقول

فيقول المطلوب من العبد حال الفعل وهو وجوده وهذا لا يدخل في سلك العقل
بل لا يجوز تحقيقه البتة فان الحال الذي هو الوجود على زعمهم لا ثبوت له وقد
بينا قبل ان الوجود هو عين الموجود وليس حالا الذي حال وايضا فلو سلم لم
كون الوجود حالا لامتنع ان يكون فعلا فان الفعل تبرزه القدرة الى الوجود
فلو كان الوجود حالا وقدر مقدورا لصار الوجود موجودا مفتقرا الى وجود يتصف
به ويتسلسل القول في ذلك ويقع السوال عن حقيقة هذه الحال وبما يتميز عن
ساير الاحوال فاذا لم يقع بينها تمييز لم يكن الوجود يتعلق القدرة اولى من غيره
من الاحوال ولو ساغ تعلق القدرة بالحال الذي هو الوجود لساغ تعلقها بالاحوال
المعللة المعنوية حتى يقول القايل اذا غرك الجوهر فكونه متحركا يثبت بالقدرة
من غير احتياج الى حركة توجبه واذا علم العالم فيلزم ان يكون كونه عالما حالا وقع
بالقدرة من غير احتياج الى علم يوجبه حتى ينساق القول الى انكار الاعراض اكتفا
بكون المحل قادرا على الاحوال المعللة اذ لا فرق بين الاحوال ولا تمييز وهذا لا جواب
لهم عنه اصلا **قال رحمه الله** ومما نعكس به عليهم شبهتهم ان نقول العبد
مطالب عندكم بالنظر ابتداء ولم يعتقد بعد امرا مطالبا وكيف التوصل الى العلم
بالطلب قبل استيقان الطالب الامر . وهذه المسلة مما حار فيها كافة المعتزلة
وذلك انهم لم يجدوا الى اثبات افتراض النظر من جهة الشرع سبيلا فركنوا فيها الى
ايجاب العقل النظر والاستدلال فلما قوبلوا بغفلة العبد عن اخطار الخاطر
بقلبه اضطربت مذاهبهم وصاروا الى جهالات واوجبوا على الله تعلى ان يخطر ذلك
في ضماير العقلاء وان يرسل ملكا يرشد الى ذلك فاعترض عليهم في ذلك بان الخاطر
كلام في النفس وهم ينكرونه ويقولون لا كلام الا العبارات والاصوات فقد استدلوا
في المسلة بما ينكرونه فدل ذلك على انقطاعهم عن الجواب وكذلك اعترض عليهم في
قولهم يرسل الله لكل عبد ملكا يقول في ضميره قولا يرشده الى تجويز الصدق والكذب
بانهم انكروا وجود الملايكة والشياطين لاصل لهم ذكرناه في الادراكات عنهم ولما
اعترض عليهم بذلك لم يحيروا جوابا في المسلة وقد تقدم القول فيها مستوعبا
في باب وجوب النظر في معجزات الرسول عليه السلم ونلزمهم على ذلك ان النظر

اذا توجه الطلب به على العبد فكيف يعتقده قربة وهو طريق الى العلم بالمتقرب
اليه فما معنى التكليف به من غير معرفة لمن يطلبه من العبد ولا يجد وزجرا با
عن ذلك قال رحمه الله وما عولوا عليه من الزامنا التناقض الطلب قولا
ينعكس عليهم بما لا يجدون عنه محيصا وذلك انا نقول من اصلكم ان الرب
تعالى مصلح عبده بالتكليف بطاعته بامتثال امره فاذا فرضنا عليكم الكلام
في من علم الله سبحانه انه لو اخترمه ولم يكمل عقله لنجا من العذاب ولو اكمل
عقله واقدره لكفر وطغى فمن هذه حاله فصلاحه على الضرورة في ان
يخترم قبل حلمه ومن ابدى في ذلك مراء فقد سقطت مكالمته وهذا لازم
لهم وفيه التناقض في المعنى وهو الزم من التناقض الذي الزمونا قولا وذلك
ان الوالد لو قال لولده آمرك وقصدي بامري اياك اصلاحك مع علمي قطعا
بانك لا تصلح فهذا تناقض في المعنى لانه اذا علم فساده كان يستحيل ان
يريد اصلاحه وان لم يكن هذا تناقضا فلا تناقض في شي من الاشياء وهذا
لا يجري على مذاهب اهل الحق لانهم عالمون بان الذي يريده الله قد علم ثبوته
فلا يريد شيا الا ولا بد من كونه لا محالة واما على طريقة اهل الاعتزال فيتناقض
المعنى ويؤدي الى ان يكون الباري تعالى قد قصد شيا علم خلافه فان العلم
شرط في الارادة للمعلوم ومن حكم الشرط ان يتعلق مشروطه بما تعلق هو
ولا يخالف تعلق المشروط تعلق شرطه وقضية المشروط من نعت الضرورات
ومن ابدا فيها ريبا كان جاحدا للضرورة والضرورة شاهد لا يخطي وكل
ما يؤدي الى ابطال الضرورة فهو الباطل دونها قال رحمه الله بما
يعارضون به ان اوامر الشرع وزواجره قد تتعلق بالاحوال المعللة بعللها
ووجه توجيه هذا السوال عليهم ان الامر اذا ورد بكون المكلف قايما او قاعدا
او عالما او ناطقا فالمطلوب هو الحال المعللة بعللها فان استبعدوا ذلك
وقالوا كيف يفعل العبد حالا معللة بعلتها فيقال لهم لا فرق بين الاحوال
كما تقدم ذكره واذا ورد الخطاب بكون العبد قايما او عالما فظاهر الخطاب
يقتضي ان المطلوب هو الحال المعللة التي هي كونه عالما او قاعدا او قايما

فان قالوا المقصود من عالم وجود العلم وذاته قلنا لا يجري ذلك على اصولكم
فان متعلق القدرة عندكم حال المامور به لا نفس المامور به فلا معنى
لقوله كن عالما عندهم الا اخترع حالا للعلم وهذا خروج عن صيغة الامر
ومخالفة لها واستعمالها على خلاف ظاهرها واذا كان ذلك لازما لهم من
ان العلة توجب معلولها فقد تناول الخطاب في الامر امرا واجبا فاذا لم يبعد
ذلك لم يبعد ما استبعدوه من مذهبنا قال رحمه الله ثم نقول ما استندتم
اليه تخييلكم محض تهويل فانا نقول لقد سبقت معرفتكم بان خصومكم لا
يعتقدون كون العبد المامور المنهي موقعا لفعله ثم علمتم اتفاق اهل
الملل على توجه الاوامر على المكلفين ثم ادعيتم بعد هذين الاصلين استحالة لة
الطلب فيما يوقعه المطالب والطلبة تتوجه عليهم فيما استبعدوه فيقال
لهم اتعلمون استحالة التكليف بما لا يوقعه المكلف ولا يخلقه فلا تخلون ان تعلموا
ذلك بضرورة عقولكم او بدليل عقلي او بدليل سمعي او بقياس من تلقاء انفسكم
فان ادعيتم معرفة ذلك من ضرورات العقول لم تتركوا وهذه الدعوى بازاء
مخالفكم وقد طبقوا وجه الارض والضرورة لا يختلف فيها العقلاء ثم يلزمكم
احد امرين اما ان تسقط مكالمتكم حتى لا تخاطبون بحرف واحد واما ان تقابلوا
بعكس قولكم مع دعوى الضرورة في ذلك وان ادعيتم انكم تعلمون استحالة توجه
التكليف على من لا يخلق ما طلب منه بالادلة العقلية فماخذ الادلة العقلية
مضبوطة معلومة ومالها كلها الرجوع الى الضرورة العقلية في الصحة والفساد
فاذا شهدت الضرورة بصحة دليلكم كان محصلا للعلم لا محالة واذا شهدت الضرورة
بفساد الدليل كان شبهة غير مفيدة شيئا واذا لم تشهد الضرورة بصحة الدلالة
ولا بفسادها كان وجودها كعدمها وبقيت الدلالة على اصل الجواز قبل ان يستدل
بها فابدوا ما تدعون انه دليلكم حتى نتكلم عليه وهيهات فلا تجدون اليه سبيلا
وان ادعوا في ذلك دليلا سمعيا قلنا اذكروه فان قالوا دليلنا قوله تعالى اعملوا
وقوله جزاء بما كنتم تعملون قلنا قد عارضناكم بايات اخر مثل قوله تعالى الله خالق
كل شيء والله خلقكم وما تعملون وقد تقدم القول على ذلك فقد تعارضت الايات

وبقي الدليل العقلي لنا شاهدا على ما ذهبنا اليه من ان العبد لا يخلق مما ذكرناه
من الادلة العقلية وان قالوا انما علمنا ذلك من طريق القياس قلنا هذا باطل
على القطع اذ لا قياس في المعقولات فان المقصود فيه ما يثبت الدليل العقلي
او تشهد له الضرورة ابتدا من غير نظر وسبر وتقسيم واذا كان كذلك فما قام
عليه الدليل اثباتا او نفيا فهو كذلك وغيره لا يقاس عليه بل يكتفى ايضا بدليله
ان كان عليه دليل والا فلا يثبت لثبوت غيره وان قالوا قسناه على الكلام النفسي
فاشبهه فعلمنا بطلانه قلنا قد اوضحنا صحة ورود التكليف وان المطلوب امارة
على السعادة او الشقاوة فثبت الافادة مفهومة في ورود الخطاب وبالله
التوفيق واذا انسدت عليهم الطرق الموصلة الى معرفتهم بما ادعوا من ذلك تبين
كذبهم وعنادهم وبهتهم ووضح الحق والله المستعان **قال رحمه الله**
وقد سلك بعض ائمتنا طريقا في الكسب يدرؤ هذه الشبهة على ما سنعتقد في
حقيقة الكسب فصلا وذلك انه قال القدرة تتضمن اثبات حال للمقدور بها وتلك
الحال متعلق الطلب والخلق على اصول المعتزلة لا يتضمن اثبات ذوات اذ الذوات
عندهم ثابتة وجودا وعدما على صفات انفسها وانما يتضمن الاختراع وجود الذات
وهو حال عند محققيهم :. هذا الذي ذكر انه سلك هذا المسلك هو القاضي ابو بكر
ابن الطيب رضي الله عنه قال ان القدرة الحادثة تتضمن اثبات حال للمقدور
بها وتلك الحال متعلق الطلب وهذا الذي ذكره رحمه الله ان اراد به ان القدرة
الحادثة تتعلق بالمقدور لكونه على حال وجنس مما تتعلق به القدرة الحادثة
دون غيره مما لا تتعلق هي به فصحيح اذ قد بينا انها لا تتعلق القدرة الحادثة بكل
جنس وانما تتعلق باجناس وان اراد انها اذا تعلقت انما تتعلق بتلك الحال فباطل
وليست تلك الحال متعلق الطلب فانا قد ذكرنا ان معنى الطلب يعود الى نصب
العلامات والامارات على الحظوظ من السعادة والشقاوة من غير مزيد وكذلك
قد بينا ان العبد كما لا يطلب منه ان يخلق فكذلك لا يطلب منه ان يتصف فهذا
منتهى الكلام في دفع هذه الشبهة :. شبهة اخرى لهم **قال رحمه الله**
وهي انهم قالوا اذا حكمتم بان القدرة الحادثة لا تؤثر في متعلقها فسبيلها سبيل

العلم المتعلق بالمعلوم ويلزم من ذلك ومقتضاه تجويز تعلق القدرة الحادثة
بالالوان والاجسام والطعوم وجميع الحوادث وبالقديم وبالصفات التي
تتميز بها الاشيا وهذه الشبهة مردودة عليهم على العزر فانا قد بينا ان تعلق
القدرة الحادثة بالمقدور ماهو بمجرد جوازه بل لكونه جنسا مخصوصا بصفة
نفسه متميزا بها عن غيره ثم تشبيهم القدرة الحادثة بالعلم في الشمول لا
اصل له واول ما يلزمهم في ذلك ان القدرة الحادثة بكل مقدور للقديم وتشبيه
الاقتدار بالاقتدار اولى من تشبيه القدرة للعلم فان قالوا البارى تعلى قادر
من صفة نفسه والعبد قادر بالقدرة والقادر من صفة نفسه يخالف القادر
بالقدرة فلا يصح التشبيه بينهما قلنا المقدور عندكم لا يقع بالقدرة وانما
يقع بكون القادر قادرا ثم كونه تعلى قادرا غير معلل عندكم وكون العبد قادرا
معلل عندكم والمقدور انما يقع بكون القادر قادرا شاهدا وغايبا والغرض من
ذلك ان العلم لم يعم تعلقه لانه لا تاثير له وانما عم تعلقه لكونه علما فلا يلزم من ذلك
عموم تعلقها ليس بعلم لعدم تاثيره كيف وقد علم الخصم ان الادراك يتعلق ولا يوثر
في متعلقه وكذلك الخبر والامر والنهي متعلقات بمتعلقها ولا يوثر شي من ذلك
في متعلقه ولا يلزم من ذلك عموم متعلقه بجميع المتعلقات واذا تعلق علم بمعلوم
واحد لم يوثر فيه ومع عدم التاثير فيه لا يعم في التعلق حتى يتعداه الى غيره
فوضح بذلك ان تشبيههم القدرة بالعلم لا اصل له ولا دليل عليه والتحكم مردود
عند ذوي الحجاج العقلية ثم لنا ان نعكس عليهم هذه الطلبة في ان القدرة
متعلقة بالحال وهي الوجود عندهم وهو لا يختلف لكونه حالا والاحوال لا تختلف
لان الاختلاف يكون بالاحوال وقد ذكرنا الزامنا اياهم ذلك قبل هذا **قال**
رحمه الله شبهة اخرى لهم وذلك انهم قالوا العبد مُثاب على فعله معاقب
ملوم محمود وكل ذلك دال على ان فعله واقع منه اذ لا يحسن توبيخه والثنا
عليه بما لا يقع منه كالوانه واجسامه وهذا قد بينا فساده وذكرنا ان البارى
تعلى لو خلق خلقه ثم عذبهم باسرهم او نعمهم باسرهم او عذب بعضا ونعم بعضا
لكان ذلك جايزا غير ممتنع فلا يوجب الذم والمدح والعقاب والثواب فعل المكلف

عندنا ولكن الله يعذب من يشا ويرحم من يشا ولا معنى للاطناب في بيان ذلك
فقد سبق من القول عليه ما فيه مقنع واذا كان معنى التكليف نصب الافعال
اعلاما وايات فلا يكون العقاب مرتبا على ان العبد يخلق بل هي مدلول الافعال
اذ هي امارات عليه وكذلك الثواب والذم والمدح فاندفعت شبههم **فصل**
قال رحمه الله فان قيل انما يتكلم على المذهب ردا او قبولا اذا كان معقولا
وما اعتقدتموه من كون العبد مكتسبا غير معقول فان القدرة اذا لم تؤثر في
مقدورها ولم تقع المقدور بها فلا معنى لتعلق القدرة الحادثة بمقدورها : وقد
ذهب بعض اصحابنا الى ان القدرة الحادثة مؤثرة في اثبات حال للمقدور
يتميز بها المكتسب عن الضروري وهذا ما ذهب اليه القاضي ابو بكر بن الطيب
الباقلاني رحمه الله ورام بذلك الرد على الجبرية في استبعادهم قدرة لا تاثير
لها فقال اذا فرضنا حركتين الى جهة واحدة واحداهما تعلقت بها القدرة والثانية
تعلق بها عجز فالكسبية تخالف الضرورية بحال ثبتت لها من تعلق القدرة بها
وبقيت الحركة الضرورية على ما كانت عليه لو لم يتعلق بها العجز وهذا تشبيه
لمذهبه في ذلك بمذاهب المعتزلة حيث قالوا تكون الحركة ثابتة متصفة بصفات
انفسها فاذا تعلقت بها القدرة اثبتت لما تعلقت بها حالا هو الوجود غير ان المعتزلي
افصح بالحال التي هي اثر القدرة عنده والقاضي ابهم ولم يفصح بالحال التي ادعا
انها تثبت من اثر القدرة وفي الذي ذهب اليه خروج عن مذهب اهل الحق في انه لا
مقدور الا والله قادر عليه ولا تاثير لسوى قدرته سبحانه وهذه الحال المدعاة
لا يخلو اما ان تؤثر فيها القدرة الحادثة دون القديمة او تؤثر فيها القديمة والحادثة
معا وكيف ما قدرت هذه المسالة لفي فيها المحال فان القدرة الحادثة لو اثرت
في شي لكان العبد قادرا على ما لم يقدر الرب عليه ولم تثبت تفرد الباري تعالى
بالخلق والاختراع وان قدرنا تعلق القدرة القديمة والحادثة على حكم التاثير
في هذه الحال لزم من ذلك مقدور بين قادرين وهو على حكم التاثير مستحيل فان
القدرة الواحدة تغني عن الثانية ويصح بها ايجاد المقدور ولا يبقى تاثير للثانية
فيه ويلزم من تاثير القدرة في حال المقدور ان تثبت حال لم تثبت تابعة للنفس

والحال لا بد وان يكون تابعة نفسا على حكم الوجوب لها وبها يقع التمييز بينها
وبين غيرها من الموجودات ثم احوال الحركة مضبوطة محصورة فمنها كونها
حادثة ومفتقرة الى فاعل وجايزة وعرضا مشروطة بالمحل ومخصصة بجهة
من صفة نفسها ويستحيل عليها الاتصاف بالمعاني ويستحيل عليها البقاء
فيا ليت شعري ما الحال التي توثر فيها القدرة الحادثة من هذه الاحوال
وكلها لوازم لها من ذواتها ولا يجوز ثبوتها من غير واحدة من هذه الصفات
وادعاء حالة مجهولة غير معينة حيد عن طريق السداد وتطريق الى دواعي الفساد
في اصول الاعتقاد حتى يتصور لاحد الناس ان يدعي احوالا زايدة على ما علم
بالضرورة او بالدليل واولها يلزم القاضي رحمه الله في هذه المسلة ان يمنعهم
عن طريق العلم بثبوت هذه الحال التي ادعى انها تثبت اثرا للقدرة الحادثة فان
زعم ان ذلك مما تشهد به الضرورة كان باطلا من وجهين احدهما ان الضرورة
اذا شهدت بمعلوم فلا بد من ان يكون متعينا معلوما بالضرورة والوجه الاخر
تساوي العقلاء في الضرورة من غير تفاوت يقع في ذلك بين الموصوفين بالعقل
وذلك مما يعلم على القطع من غير ريب في حكم الضرورة وتسوية العقلاء فيها
فلو علم عاقل ثبوت حال زايدة على الاحوال التي يجب ثبوتها للانفس لعلمها كل
عاقل لتساوي العقلاء في حكم الضرورة بل يعلم على القطع تماثل الحركتين
من غير ريب في ذلك اذا استويا في صفات النفس ولو تشككنا في تماثل الحركتين
الى جهة واحدة لاختل العلم بتماثل كل مثلين فلا وجه الا القطع بان القدرة
الحادثة لا توثر في مقدورها اصلا اذ لا يشترط التاثير في كل متعلق يتعلق به
متعلق فان العلم والادراك والاخبار والارادة واضداد العلم كالجهل والشك
والظن والغفلة والسهو والنسيان لا تاثير لجميع ذلك في متعلقه ولا تاثير على
الحقيقة الا للقدرة القديمة خاصة فاعلم ذلك

فصل في الهدى والضلال والختم والطبع قال

رحمه الله اعلم وفقك الله لمرضاته ان كتاب الله العزيز اشتمل على
اي دالة على تفرد الباري تعالى بهداية الخلق واضلالهم والطبع على قلوب

الكفرة منهم وهي نصوص في ابطال مذاهب مخالفي اهل الحق ونحن نذكر غرضنا
من ايات الهدى والضلال ثم نتبعها بالاي المحتويه على ذكر الختم والطبع ذ
ذهب اهل الحق قاطبه الى ان الباري تعلى يهدي من يشا ويضل من يشا واما
اوايل المعتزلة فانهم صاروا الى ان الله تعلى يهدي ولا يضل ثم صار متاخروهم
الى انه لا يهدي ولا يضل بل العبد يضل نفسه ويهدي نفسه كما قال اوليهم بانه
يخلق الخير ولا يفعل الشر ثم ذهب متاخروهم الى انه لا يخلق الخير ولا يخلق الشر بل
العبد يخلق الخير والشر وقد حارت المعتزله في اي من كتاب الله تعلى مثل قوله
فيضل الله من يشا ويهدي من يشا فقالت طايفه معناه يخلق القدرة على
الهدى لمن علم منه انه اذا كلفه اهتدى ويخلق القدرة لمن علم منه انه اذا اقدره
ضل وقالت فرقة منهم معنى يضل الله من يشا اي يرسل الرسل ويكلف من علم انه
يهتدي ومن علم انه يضل كل ذلك فرارا منهم من ان يقولوا ان الله يخلق الهدى والضلال
فان خاصمناهم بالعقل ودلالته على ان العبد لا يخلق شيا من الحوادث ويندرج
تحت ذلك ما هو هدى وضلالة وذلك ثابت بالطرق المتقدمة وفيه غنية عن
الاستدلال بالسمع ولكن نعتضد العقل بالسمع وذلك ان الهدى يرد بمعنى
الدعوة قال تعلى وانك لتهدي الى صراط مستقيم معناه وانك لتدعوا وقال تعلى
واما ثمود فهديناهم معناه فدعوناهم وترد الهدايه ومعناه الارشاد ومنه قوله
تعلى اهدنا الصراط المستقيم معناه ارشدنا وترد الهداية والمراد بها السلوك
ومنه قوله تعلى فاهدوهم معناه اسلكوا بهم وترد الهداية ومعناه العلم ومنه
قوله تعلى ولو شينا لاتينا كل نفس هداها اي خلقنا لها العلم ويرد الهدى
ومعناه الميل ومنه سميت الهدية هدية لانها تمال وكذلك الهدي يمال به الى
موضع مخصوص ويرد الهادي ومعناه المتقدم ومنه يقال للعنق الهادي اي انه
متقدم على ساير اعضا البدن ويقال للكل متقدم هادي قال الشاعر
فالحقنا بالهاديات :: اي بالمتقدمات من بقر الوحش وقد قال تعلى ذكره
والله يدعوا الى دار السلام ويهدي من يشا الى صراط مستقيم فعمم الدعوة
وخصص الهداية ولا يمكن حمل هذه الايه الا على خلق الايمان دون هذه المحا
مل

التي ذكرناها اما الدعوة فلا سبيل الى حمل الاية عليها فانه تعلى عم الدعوة
وخصص الهداية والعموم والخصوص متناقضان وكذلك علق الهداية بالمشيئة
فقال يهدي من يشا فلو حملت الهداية في هذه الاية على الدعوة لم يصح على مذهب
المخالفين فان الدعوة عندهم تجب على الله سبحانه وتعلى عن قولهم ولا معنى
لتعليق الواجب بالمشيئة وليس بعد هذا وجه من وجوه الاحتمالات يليق بمعنى
هذه الاية سوى خلق العلم والايمان ومن ذلك قوله تعلى فمن يرد الله ان يهديه
يشرح صدره للاسلام فكيف يسوغ حمل الهدى في هذه الايه على الدعوه
حتى يكون المعنى بها فمن يرد الله ان يدعوه يشرح صدره وكم من مدعو لم يشرح
الله له صدرا ولا يسر له امرا ولا يستقيم حمل الايه على السلوك الى الجنه فان
ذلك مختص بالاخرة دون الدنيا قال الله تعلى في صحابة رسوله عليه السلم والذين
قاتلوا في سبيل الله فلن يضل اعمالهم سيهديهم ويصلح بالهم ويدخلهم الجنة
عرفها لهم فقوله سيهديهم معناه الى طريق الجنه بعد جواز الصراط وقوله عرفها
لهم اي وجدهم عرفها وهو طيب روايحها على مسيرة خمس سنه فيستدلون
على الجنه بروايحها الطيبة فهذا نص وكذلك قوله فمن يرد الله ان يهديه نص
على ايام الدنيا فان شرح الصدر لا يكون الا سببا لحصول الهدى وذلك لا محالة
من احكام الدنيا .: واما الامالة والتقدمة فلا مدخل لهما في تاويل الاية وكذلك
قوله تعلى فهدى الله الذين امنوا لما اختلفوا فيه من الحق باذنه لا معنى له الا
انه تعلى خلق لهم العلم والايمان والتوفيق لفهم ما اختلف فيه اهل الكتاب من
قولهم ولذلك عقب الاية بقوله تعلى والله يهدي من يشا الى صراط مستقيم اي
يخلق له الايمان والعلم اليقين وقال تعلى انك لا تهدي من احببت ولكن الله يهدي
من يشا وهو اعلم بالمهتدين ومعنى الايه انك لا تخلق الهدى ولكن الله يخلقه
لمن يشا وهو اعلم في ازله بمن يهتدي وقوله فلن يهتدوا اذا ابدا لا يكون معناه
فلن يدعوهم فانه تعلى قال وان تدعهم الى الهدى فلن يهتدوا اذا ابدا فتبين
بذلك كله ان الله قادر على هداية من شاء واضلاله ويكون ذلك بمعنى خلق
الايمان بما جاءت رسل الله سبحانه به وقد قال تعلى من يهد الله فهو المهتدي ومن

يضللنا ولئك هم الخاسرون ولا تحمل هذه الاية الا ان يكون معناها من يخلق الله
له الهدى فهو المهتدي ومن يخلق له الضلاله فاولئك هم الخاسرون . فاما قول
من قال منهم ان معنى هذه الايات انه يخلق القدرة على الايمان لمن علم انه يومن ويخلق
القدرة على الكفر لمن علم انه يكفر اذا كلفه فلا معنى له عندهم بان القدره على الايمان
هي القدرة على الكفر على اصولهم وكذلك من قال منهم معناه يرسل الرسل فيهتدى
قوم ويضل قوم فكذلك فان الله قد علم في ازله انه اذا ارسل الرسل تكفر طايفة
وتومن طايفة وكفرهم وايمانهم انما يكون بعد ثبوت الارسال فلا يكون الهدى والضلال
عين الارسال فان ارسال الله تعلى رسله رحمة منه وفضلا ولا يقال تفضل بالضلال
على من اضله ويجب عليه عند المعتزله ارسال الرسل ويستحيل عليه اضلال
الخلق عندهم وتحقيق الباب ان الهدى هو العلم والايمان واسباب ذلك وهو
نصبه سبحانه الادله العقليه واظهاره اياته في ارضه وسماواته ثم بعد ذلك يريد
الله سبحانه بالتوفيق من يشاء من خلقه فيهتدى بهدى الله ويضل من يشاء
فيجهل ايات الله ويكفر بها ولذلك قال القاضي رحمه الله البيان الدليل والدليل
يسمى هدى قال تعلى هو الذي ارسل رسوله بالهدى ودين الحق ومعناه بالايات
وهي المعجزات الواردة في كتاب الله سبحانه ودين الحق احكام الله الثابتة في
القران والحديث فيحمل قوله تعلى واما ثمود فهديناهم اي دعوناهم بالهدى
وهي المعجزة الى الهدى وهو العلم او الايمان ولذلك قال وانك لتهدى معناه
تدعوا فسمى الدعوة هدى وقال ان تدعهم الى الهدى ومعناه الى الايمان
والعلم فلن يهتدوا ويكون معنى ذلك فلن يومنوا ومنه قوله تعلى لا يومنوا
ولو جاتهم كل اية فنا في الادلة الواضحة التي هي هدى اي تبلغ الى الهدى الذى
هو معرفة الحق والايمان به والشي يسمى باسم ما يبلغ اليه **قال رحمه
الله** فاما ايات الطبع والختم فمنها قوله تعلى ختم الله على قلوبهم ومنها
قوله تعلى بل طبع الله عليها بكفرهم ومنها قوله تعلى وجعلنا على قلوبهم اكنة ان
يفقهوه ومنها قوله تعلى وجعلنا قلوبهم قاسية فاما قوله تعلى ختم الله على
قلوبهم فمعناه غطا على قلوبهم والعرب تقول ختمت الاناء اذا غطيته وختمت

الكتاب اذا جعلت عليه طابعا من الخاتم والخاتم ايضا آخر الشيء وقد جاء في
قوله تعلى من رحيق مختوم انه مغطا بختامه وهو طابعه ختامه مسك احتمل
الوجهين اما ان يراد به ما غطي به انه مسك او يكون معناه اخره مسك ويكون
معنى الاية ان الله تعلى حال بين قلوبهم وبين الفهم لمعاني ما يلقى اليهم من كلام
الله وخطاب رسوله عليه السلم ولما كان غطاء الشيء مانعا له من الوصول
اليه فكذلك الصفات التي تضاد العلم اذا حلت في القلب منعت العلم والفهم
ان يحلا بالقلب وهذا معنى الاكنة اذ الكن هو البيت الذي يكن من الحر والقر
وبلوغ الاشيا الى ساكنه فكذلك اذا خلق الباري تعلى من الصفات الذميمة في القلب
ما يمنع الوصول اليه من كرايم الصفات كالعلم والايمان كان كنا في المعنى الذي
اتخذت الاكنان له فهذا معنى الختم **واما** قوله بل طبع الله عليها بكفرهم فقريب
من معنى الختم وذهب بعض المشايخ الى ان الختم والطبع تغطية بمعنى واحد
غير ان الطبع عند العرب يكون علامة الملك على رسالته وقالوا ان هذه
العلامة يحتمل ان تكون للملايكة حتى يعلموا بسببها ان القلب الذي طبع الله
عليه لا يهتدي صاحبه ابدا والله اعلم بذلك واما الختم فكناية عن حجاب
القلب وقلبه ولذلك بصدده اذا شا الله سبحانه وتعلى وكذلك في قوله تعلى
بل طبع الله عليها بكفرهم فيكون معناه ان الكفار لما كذبوا بالسنتهم ابتداء
قبل النظر فيما اتى به الرسول عليه السلم منعهم الله تعلى فهم ما اتى به لاجل
تكذيبهم ولذلك قال اهل الحكمة من نهيا للرد على القايلين قبل ان يسمع ما
يقول فانه يمنع فهم كلامه ومعناه ولا يستطيع ان يفهم ما يقول ولذلك قال
تعلى ومنهم من يستمع اليك حتى اذا خرجوا من عندك قالوا للذين اوتوا العلم
ماذا قال انفا اولئك الذين طبع الله على قلوبهم واتبعوا اهواهم فاخبر انهم
يستمعون كلام الرسول صلى الله عليه وسلم وكلامه بصريح العربية وهم عرب
فلا يخفى عليهم من الفاظه شي لانه يكلمهم بلسانهم ولكنهم لا يعلمون مقصوده
وما الذي يروم بيانه لهم لعلهم تفهون معنى ما اراده بكلامه ولذلك قيل منازل
الفهم ثلاث فهم الحروف ثم فهم ما وضعت له من غير ريب في احتمال الاشتراك في اللفظ

ثم فهم مقصود اللافظ به من تاليف الحروف وسياقها وهذا الاخير هو العلم
الذي اشار اليه في قوله قالوا للذين اوتوا العلم اي الذين فهموا مقصوده من
قوله وتبين لهم انه الحق وهي مرتبة اليقين ثم عبر عنهم بانه طبع على قلوبهم
واتبعوا اهواهم فمن غلب عليه التقليد او الحسد والغل وتوهم في نفسه
انه اكبر قدرا ممن يلقي اليه معاني الكلام يحجب بذلك لا محالة واليه الاشارة
بقوله عليه السلم لا يتعلم العلم متكبر وهو المعنى بقوله عليه السلم لا يدخل
الجنة من في قلبه مثقال حبة خردل من كبر وهذا الكبر هو الانفة من قبول
الحق لاستصغار قايله عنده وانه اكبر قدرا منه ولذلك قيل الكبر جهل محض
دوايه العلم المحض وهذه المحن والافات هي الاكنة التي جعلها الله على قلوب
الكافرين فلا يستطيعون تلقف علم ممن دعاهم الى الحق ودان به اولئك كالانعام
بل هم اضل اولئك هم الغافلون واما قوله تعلى وجعلنا قلوبهم قاسية يكون
معناه ان قلوبهم لا تخشع ولا تلين عند الوعظ والتذكير مع معرفتهم بالحق
فمنع الله قلوبهم الرهبة والخشية التي هي مقدمة التوبة والانابة فما تابوا ولا
انابوا وهولاء هم اهل الكتاب واخوانهم من اهل الزيغ والنفاق نعوذ بالله من
الشقاوة والحرمان والضلالة والخذلان فاذا سمعوا من رسول الله ما يصدقه
ما في كتبهم بدلوا وحرفوا ما في التوراة والكتب المنزلة وحرفوا الكلم عن مواضعه
ومنع الله قلوبهم الخوف على انفسهم تبديل كلام الله سبحانه وتجروا على الكذب
على الله تعلى ويقولون هو من عند الله وما هو من عند الله ويقولون على الله
الكذب وهم يعلمون فخرج من هذه الايات ان الضلالة تنحصر في الجهل والشك
والظن وهذه اصول الضلالات واسبابها الحسد والكبر وثمراتها امتناع العلم
بعد العلم وقساوة القلب بعد خشوعه فمن كذب بلسانه على علم من قلبه منع
العلم بعد ذلك بل طبع الله عليها بكفرهم بل لعنهم الله بكفرهم واللعن من الله
تعلى البعد عن رحمته فالطبع ههنا واللعن بمعنى واحد في ثمرتهما وان افترقا
في اللفظ فانه مرة قال بل طبع الله عليها بكفرهم ومرة قال لعنهم الله بكفرهم
وقد حارت المعتزلة واضطربت اراوهم في تفسير معاني هذه الايات فمنهم

من ذهب الى ان معناه انه من كفر سماه الله كافرا واخبر انه لا يومن ابدا
كما علم منه من غير ان يخلق له جهلا او شكا او ظنا وهذه مخالفة لنص القران
القران العزيز وتعرض على القرآن وابطال لما فهم من التمدح باقتدار الله
تعلى على القلوب كما انبا عنه في قوله تعلى ونقلب افيدتهم وابصارهم كما لم
يومنوا به اول مرة ونذرهم في طغيانهم يعمهون فاخبر سبحانه وتعلى ان من
كذب ابتداء على علم منه بالحق وجحد له باللسان قلب الله قلبه من العلم الى الجهل
وبصره من روية الحق الى العمى عن الحق والتسمية لا يعجز عنها احد من المخلوقين
وكيف يستقيم لهم هذا التاويل مع قوله تعلى وجعلنا على قلوبهم اكنة ان يفقهوه
فاخبر ان الاكنة التي جعلها سبحانه هي التي منعتهم من الفقه لما اتى به عليه
السلم من الحق باذن ربه والتسمية التي الجدوا اليها لا يكون الا بعد ثبوت الكفر
والضلال والاكنة قبلهما ومانع من العلم والفقه المضادين للكفر والضلال
ومن يضلل الله فما له من هاد . وذهب الجبائي وابنه الى ان معنى هذه الايات
ان الله وسم قلوب الكافرين بسيمة يعلمها الملايكة فاذا قبضوا ارواح الخلق تميز
لهم افيدة الفجار من افيدة الابرار وهذا مما اوردوه وهم لا يعتقدونه لان من
مذهبهما انكار الملايكة والجن لاصل فاسد لهم في باب الادراكات وانها اشعة
تنبعث من العين فكلما لا قنة ادركه الراءي قالوا فلو كان في الوجود ملك او شيطان
لادركه اذ بنية العين سليمة واشعتها منبعثة فلذلك انكروا الملايكة والشياطين
وانكروا ان يرى رب العلمين ثم بعد هذه الجهالة فسروا هذه الايات بما يعتقدون
فساده بان قالوا تعلم الملايكة وتميز قلوب الفجار من قلوب الابرار ويوم القيامة
ترى الذين كذبوا على الله وجوههم مسودة اليس في جهنم مثوى للمتكبرين فقد
تكبر المعتزلي عن ان يقول الخطات وتجرم على الله بان يكذب عليه بان يقول اراد
بقوله طبع وختم بسيمة تعلمها الملايكة وليس في اعتقادهما ملايكة موجودون
والعياذ بالله من انواع الضلالات وغلبات الهوى ثم السمة التي اشاروا اليها ما
هي اهي لون او كون او رايحة او طعم او جنس معد لقلوبهم تقع به العلامة على
السعادة او الشقاوة اعلاما للملايكة بذلك وكل صفة يشيرون اليها تقدبرا

انها صفة سمة وعلما للملايكة فانها موجودة في كل جوهر اذ قد تبين ان
الجواهر لا تخلو من كل جنس من الاعراض وان زعموا انها صفة من جنس لا
يخلو منه شي لسايرالجواهر كان باطلا مودنا بعرو الجواهر عن بعض الاجناس
وقد تبرهن بالدليل القاطع استحالة عرو الجواهر عن بعض الاعراض وان
القبول صفة نفس الجواهر فتبين افتراوهم من كل وجه وهو تعلى قد قال
وجعلنا على قلوبهم اكنة ان يفقهوه والسمة التي اخترعوا القول بها لا تكون
لو صحت الا بعد حصول الكفر فكيف يفسر ما يمنع الفقه بما لا يكون الا بعد
حصول الكفر والاكنة مانعة من حصول العلم والايمان وهذه السمة لا تكون
مانعة من حصول العلم والايمان فهذا نهاية القول في الهدى والضلال والختم و

باب القول في الاستطاعة وحكمها :. فصل

رحمه الله العبد قادر على كسبه وقدرته ثابتة عليه وذهبت الجبرية
الى نفي القدرة وزعموا ان ما يسمى كسبا للعبد وفعلا له فهو على سبيل المجاز
والتوسع في الاطلاق والحركات الارادية بمثابة الرعدة والرعشة وقد تقدم
لنا القول على ثبوت الاعراض في صدر هذا المجموع فليستعمل هاهنا في القدرة
خاصة فنقول يجد العبد من نفسه تمكنا وقهرا في اوقات مختلفة فالزمان
الذي يحس فيه التمكن من حركاته يجوز ان يكون فيه مقهورا بدلا من متمكن والزمان
الذي يكون فيه مقهورا مضطرا يجوز ان يكون متمكنا فاستصحبنا الجواز في
الحالتين من غير ايجاب في احدهما ثم لم يكن جايز منهما اولى من جايز اخر فلم يتعين
للثبوت احدهما دون الاخر الا من مخصص يرجح احدهما على الاخر ثم بحثنا على المرجح
فلم يخل اما ان يكون ذات المحل وزايدا عليه وباطل ان يكون المرجح نفس المحل اذ
يلزم من ذلك الثبوت على الحال الواحدة وذلك يبطل الجواز وقد ثبت بالضرورة
فوجب ان يكون المرجح زايدا على الجوهر الذي هو المتمكن تارة ومضطرا اخرى
واذا كان كذلك لم يخل المقتضي الذي ترجح به احد الامرين على الاخر اما ان يكون
عدما واما ان يكون وجودا ويمتنع ان يكون عدما فان العدم لا يقع به ترجيح لشي
على شي ويبطل بذلك قولنا الجايز في ثبوته بدلا من جايز يفتقر الى مخصص لان العدم

لا شئ فلا مخصص على تقديره مقدر وما فوجب وجود المخصص واذا ثبت ذلك
فلا يخلو المقتضي الذي يقتضي احدهما بدلا من الاخر من ان يكون مثلا للجوهر
المتمكن مرة والمضطر اخرى او يكون خلافا له وباطل ان يكون مثلا للجوهر فانه
لو كان جوهرا لقام هو مقامه ولا ستغنى بنفسه عنه لانه ما صح من المثل صح من
مثله فوجب ان يكون المقتضي خلافا للمحل واذا كان كذلك فاما ان يكون فاعلا
يقتضي له التمكن والاضطرار او علة توجبهما له فان كان فاعلا فما الفعل الذي
صدر عنه فان قيل لم يصدر عنه شي قيل فما معنى فاعل لان الامر اذا عزي الى
فاعل فلا بد من فعل لاجله يقال فيه فاعل فلا بد من ان يكون فعل شيئا تمكن به
من حركاته وسكناته اخرى وذلك الفعل لا يتصور ان يكون الا القدرة والعجز
لان التمكن لا يكون الا بالاقتدار ولا يكون من العجز الا الاضطرار فهذه طريقة
كافية في اثبات القدرة والعجز وهما نوعان تحت جنس يتضادان على المحل
الواحد عند تقدير تعلقهما بكون واحد اما حركة او سكون **وقال رحمه الله**
والدليل على اثبات القدرة ان العبد اذا ارتعدت يده ثم انه حركها قصدا فانه
يفرق بين حالتيه في الحركة الاختيارية التي اختارها واكتسبها وقد مضت
عوايد اهل الاصول من اصحابنا على وضع هذه المسلة بين حركة اختيارية
وضرورية حتى يتوهم السامع ان معنى الحركة المكتسبة المرادة والضرورية معناه
المكروهة وليس الامر كذلك ولا معنى للحركة المكتسبة الا المقدوره سوا تعلقت
بها الارادة او الكراهية او لم يتعلق بها ارادة ولا كراهية في حال النوم والغفلة
وقد يتصور ان تتعلق الارادة بالحركة الضرورية ولا يلتفت في شي من ذلك بحال
وقد ضرب بعض الاصحاب في ذلك مثلا فقال لو قدرنا شخصا مستوجبا للحد والحمى
ترعده فقيل اذا هدات حماه فاجلدوه لتصور منه ان يريد دوام رعدته وتوالي
رعشته ولكن الامر دائر على ان العاقل يجد تمكنا من حركاته تارة واضطرارا اليها
اخرى ويفرق بين الحركة التي هو متمكن منها وبين حركته التي هو مضطر اليها
ولا يجحد ذلك عاقل ثم يقع البحث عن الفرق المعلوم على القطع لما يرجع فان قيل
هذا الفرق المعلوم على الضرورة يرجع الى الحركتين كان ذلك باطلا فانا نفرض الا

في حركتين متماثلتين الى جهة واحدة فقطعت احدى الحركتين من الاحياز ما قطعت
الثانية فيعلم تماثل الحركتين على القطع اذ لم تبن للحركة الواحدة صفة نفسية
الا وقد اتصفت بها الثانية واذا تعلقت القدرة بالحركة الواحدة وتعلق العجز
بالحركة الثانية لم يتغير حكم الحركتين لتعلق القدرة باحداهما والعجز بالثانية
اذ لا تتبدل صفات نفس الموجود لاجل ما تعلق به فان الشيء الواحد قد يكون
معلوما لزيد مجهولا لعمرو وهو على حاله لم يتبدل عما كان عليه ولم يوثر فيه تعلق
جهل وعلم فاذا تبين تماثل الحركتين قطعنا بان الفرق المعلوم على القطع لم يرجع
الى الحركتين ولا هو راجع الى ذات المتحرك فلم يبق الا ان الفرق راجع الى صفتين
للمحل على القطع واذا وجب ذلك فلابد للصفتين اللتين رجع الفرق المعلوم اليهما
ان تكون لهما بالحركتين تعلق وارتباط لانه انما يجد العاقل تمكنا من حركته او اضطرارا
اليها واذا تبين تعلق الصفتين بالحركتين سلكنا سبيل السبر وقلنا لا تخلو تلك
الصفتان من ان تكونا من صفات الجماد التي لا يشترط في ثبوتها الحياة او تكونا
مشروطتين بالحياة وباطل ان تكون من صفات الجماد فان صفات الجماد مضبوطة
في اكوان والوان وروائح وطعوم وحرارة وبرودة ورطوبة ويبوسة وخفة وثقل
وصوت وموت فكل صفة من هذه يتصور الاتصاف بها مع الحركة الكسبية ويتصور
ثبوتها ايضا مع الحركة الضرورية فيبطل ان يرجع الفرق الى ما تستوي فيه الحالتان
اعني حالة الاضطرار وحالة التمكن والكسب فوجب ان تكون الحركتان من صفات
الحي التي لا يجوز ان يتصف بها من ليس بحي واذا كان كذلك سلكنا سبيل السبر عن
صفات الحي وقلنا من صفات الحي ما لا يصح الا مع العقل ومنها ما لا يصح مع العقل ومنها
ما يصح ثبوته مع العقل ويصح ثبوتها ايضا دونه فاما ما لا يصح ثبوتها الا مع العقل
فكالارادة وكلام النفس عن الغائبات غير المحسوسات التي ليست من قبيل ما جرت
العادة بادراكها ومن هذا القبيل الجهل والشك والظن والاعتقاد والفكر واما
ما لا يكون مع العقل فالنوم والغشية والسكر والجنون والاغماء واما ما يكون مع
العقل ويكون ايضا دونه فالقدرة والعجز والالم واللذة ومن هذا القبيل الغفلة
عن شيء معين والنسيان والسهو والادراكات فان قدرت هاتان الصفتان اللتان

رجع الفرق اليهما من الصفات التي لا تصح الا بوجود العقل كان باطلا لان
العاقل يقطع بالفرق الذي يجده بعلم انه زايد على العلم بهما والخبر عنهما
لان العلم اذا تعلق بهما يجد العاقل مع العلم بهما فرقا بينهما ومع الخبر عنهما
يجد فرقا بينهما وان قدرت هما بان الصفتان التي تضادا العقل ولا توجد معه
كالغشية والنوم والاغما والجنون والسكر كان محالا فان وجدان الفرق لا
يصح الا من عاقل ولا يعرض الا مع العقل ولو كان الفرق راجعا الى صفتين
مضادتين للعقل لم يعلم الانسان بشي من ذلك فلم يبق الا ان الفرق المعلوم
على القطع راجع الى صفتين ثبتان مع العقل وثبتان ايضا دونه وهذه
هي الالام واللذات والقدرة والعجز والادراكات وباطل ان يرجع الفرق الذي
يقطع العاقل به الى الم او لذة اذ قد يجد العاقل الفرق المذكور من غير ان يحس
المنا او لذة اذا وان قدر الفرق راجعا الى ادراكين كان ذلك باطلا فان الادراكين
ادرك بهما الفرق فما الفرق المدرك والى من يرجع فتنتفا الناس من السبر والتقسيم
على صحة الحصر من هذه الصفات الا القدرة والعجز وهما متعلقان بالحركتين
فالتمكين يكون من تعلق العجز والفرق المعلوم على الضرورة يكون ايجاد القدرة
كون المحل قادرا على الحركة وايجاب العجز كون المحل عاجزا مضطرا او تكون الحركة
الواحدة معدورة والثانية مكتسبة فهذا قاطع في الرد على الجبرية في انكارهم
جنس القدرة **قال رحمه الله** فان قيل لم تنكرون على من صرف التفرقة الى
ثبوت الارادة والكراهية قلنا العاقل يفرق بين تحركه يده وبين ارتعاد يده
وان لم يكن له ارادة في حال غفلته وذهوله **فان قيل** لم تردون على من زعم ان
التفرقة ترجع الى صحة في الجارحة وبنية والى انتفايها **قلنا** هذا باطل من
اوجه اقربها الى غرضنا ان الايد الصحيح البنيه يفرق بين ان يحرك يده نفسه
قصدا وبين ان يحرك الغير يده وان كانت بنية يده في الحالتين على صفة واحدة
واذا بطلت هذه الاقسام تعين التنصيص على القدرة وهذا سبيلنا في اثبات
كل عرض يتنازع فيه **فصل قال رحمه الله** القدرة الحادثة عرض
من الاعراض وهي غير باقية عندنا وهذا حكم جميع الاعراض عندنا .: قد تقدم

القول منا في استحالة بقا الاعراض في باب حدث العالم ما فيه مقنع للمتامل ولما
ذهبت المعتزلة الى ان العبد يخلق ويخترع افعال نفسه لزمهم على سياق ذلك
القول بقا القدرة الحادثة ليتمكن العبد بها من الاختراع فان اصلهم ان العبد لا
يجوز ان يكلف الا بما يخلق ولا يكلف به الا وهو قادر عليه ولا بد لا لمكلف
بالشي الا في زمان يصح ان يقصد فيه وتتعلق به الارادة ومن صفة الارادة
انها لا تتعلق الا بالمعدوم فلا بد ان يصادفه المكليف وقدرته ثابتة على ما
كلف به ولا بد من بقايها حتى تتعلق القدرة بالمقدور قبل حدوثه بزمان واحد
ثم يجب عندهم وقوع المقدور بها في الزمان الثاني من تعلق القدرة وسنبين
ذلك في موضعه ان شا الله تعلى فما حملهم على القول ببقا القدرة الحادثة الا
ما ذكرناه حماية لمذهبهم في ان العبد يخلق وكذلك قالوا ببقا الالوان والروايح
والطعوم والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والخفة والثقل والحياة
والموت والالام واللذات والعلوم والادراكات عند مثبتيها منهم واتفقوا على
ان الاصوات والارادات يستحيل بقاوها واختلفوا في بقا الاكوان فذهب بعضهم
الى انها باقية وذهب بعضهم الى انها غير باقية وذهب الاكثرون منهم الى ان
السكنات باقية والحركات غير باقية ثم اتفقوا على ان ما بقي من الاعراض فلا
يزول عن محله ويتعدم الا بطريان ضد في محله ينفيه وقد سبق الرد عليهم في
ذلك بما فيه مقنع في الاصل الرابع من حدث العالم وبيان ان الجواهر لا تعرى عن
الاعراض والدليل على ان القدرة لا تبقى هو ان بقاها ليس بعرض قايم بها
ولا صفة نفسية لها اذ لو بقيت ببقا هو عرض قايم بها لادى ذلك الى قيام الاعراض
بالاعراض وذلك يفضي الى وجوب التسلسل اذ يلزم من بقا القدرة بقا بقايها
ويكون بقاوها باقيا ببقا يلزم بقاوه وذلك يفضي الى وجود ما لا نهاية له وذلك
مستحيل وما ادى تقديره الى المستحيل كان في نفسه مستحيلا ولو قدرنا كونها
باقية صفة نفس لها لم يتصور على ذلك عدمها اصلا لا بضد يطرا على محلها
ولا بغيره لان صفة النفس لا تبدل لها ما ثبتت النفس التي تكون الصفة النفسية
تابعة لها ولا نتصور بقاوها بتوالي اعراض عليها كما تتوالى على الجواهر لانه يودي

(margin) [illegible]

الى التسلسل كما ذكرناه وهو محال فلم يبق وجه يتصور منه بقاء الصفة وقد
عكس طوايف من اهل الكلام هذه الدلالة وقالوا لو بقيت لم يتصور عدمها
اذ العدم اما ان يكون من فاعل وذلك مستحيل لان لا شي لا يفعل لانه قد كان
قبل ان يفعل لا شي ونفي لا شي عند تقدير كونه مفعولا وهذا لا ينتهي اليه احد
من العقلاء ولا ان يعدم لطريان ضد فانه اولى بمنعه من الطرو من ان يعدمها هو عن
محلها فان بقاء المعدوم معدوما اولى من اعادة الموجود معدوما فانه كما يضادها
الطاري فكذلك تضاده هي ايضا فهي بمنعه اولى اذ قد سبق وجودها في محلها ثم لا
وجود له الا في محلها ولولا ذلك لم يكن ضدا لها اذ الضدية انما تكون على المحل الواحد
فلو تصور وجوده لم يخل اما ان يوجد وهي في المحل او يوجد وهي قد انعدمت عن
المحل فان قدر وجوده في المحل وهي لم يزل عنه ادى الى اجتماع الضدين وهو مستحيل
وان قدر طروه في محلها مع انعدامها من المحل لم يضادها في المحل بقي السوال
على اصله فقيل من اين صح عدمها الفاعل لم يفعل فيها عدما والضد لم يضادها
في المحل حتى يقدر معدما لها فمن اين انعدمت فان قدر عدمها لانتفاء شرط
لها كانت لا يصح وجودها الا به لم يخل ذلك الشرط اما ان يكون جوهرا او عرضا
فان كان عرضا كان الكلام عليه كالكلام على القدرة حتى يودي الى ان يعدم شرطها
لانعدام شرط له وذلك يودي الى التسلسل واذا قدر شرطها جوهرا لم يصح انعدا
قبل انعدامها اذ لا يتصور ان يعدم جوهر قبل انعدام عرضه وانما السبيل الى
انعدام الجوهر قطع الاعراض عنه بان لا يخلق له اعراض فينعدم لاستحالة بقاء
الجوهر دون عرض ولو قدرت القدرة باقية لم يتصور عدمها انعداما واجبا لكونها
قد بقيت ولو زمانين فلما قطعنا بانها انعدمت اذ تبين العجز والاضطرار بدلا منها
علمنا انها انعدمت انعداما واجبا ولم يتصور بقاؤها بوجه من الوجوه التي
لاجلها يبقى ما يبقى من الموجودات فان القديم تعالى وما يختص به من الصفات
يجب ان يبقى لاستحالة عدم القديم وقد سبق الدليل عليه في حدث العالم
والجواهر اذا بقيت كان معناه توالي الصفات عليه والعرض لا يصح بقاؤه بالمعنى
الاول وهو وجوب وجوده اذ قد علم على الضرورة عدمه وتبدله باضداده ولا

يصح ايضا بقاؤه بالمعنى الثاني وهو توالي الصفات عليه لانه يودي الى التسلسل
وذلك مستحيل وما يبلغ اليه كان مستحيلا مثله فتبين بذلك استحالة بقاء
القدرة الحادثة وذلك لكونها عرضا لا لكونها قدرة فلزم من ذلك استحالة بقا
ساير الاعراض فهذا تحرير القول في دلالة استحالة بقا القدرة واذا استحال
بقاؤها استحال ما ترتب عليه من ان العبد يخلق بها اذ لا بد للخالق ان يكون متمكنا
من خلقه قبل خلقه لا محالة وسنذكر ذلك في موضعه ان شا الله تعالى **وصل**
قال رحمه الله اذا ثبتت استحالة بقاء القدرة الحادثة فانها تقارن المقدور
بها ولا تتقدم عليه وهذا لكونها عرضا لا يصح بقاؤها ولولا ذلك ما حكمنا بمقارنتها
مقدورها ولما كانت القدرة القديمة يصح بها الخلق والايجاد وجب تقدمها
على المقدور بها اذ لا يوجد بها الا ما خصص بالارادة ولا تتعلق الارادة الا بمعدوم
او بما تتحدث النفس عن كونه معدوما فان الانسان قد يريد موت زيد ويكون ميتا
قبل ذلك وانما صح ان يريد موته لانه يتحدث عن وجود حياته وعدم موته في ضميره
ولهذا تصور ان يريده فوجب على هذا تقدم القدرة القديمة على مقدورها ولما
كانت القدرة القديمة قديمة وجب ان تتقدم على مقدورها بما لا اول له اذ هي قديمة
ومقدورها حادث وليس بين الحادث والقديم نسبة زمانية ولما صارت المعتزلة الى
ان القدرة الحادثة تتقدم على مقدورها لكونها تخترع بها لم يشترطوا الا تقدمها
عليه الازمان ورود الخطاب وزمان فهم الخطاب وزمان ارادة الامتثال ثم لم يلتزموا
بقاها بعد ذلك اما اشتراطهم ثبوتها زمان الخطاب لوجوب الا يخاطب عندهم
الا القادر على الامتثال فتتعلق القدرة زمان الخطاب بالفهم الذي يكون بعد
الخطاب في الزمان الذي بعده ولا يعنون بالزمان اتحاد الزمان وانما يعنون به ما يسع
الامتثال وفي زمان الفهم تكون متعلقة بالارادة وفي زمان الارادة تكون متعلقة
بالفعل المطلوب هذا حقيقة مذهبهم فهي اذا متعلقة بالمامور بها قبل وجوده بزمان
يصح فيه وجوده ولا يجوز عندهم ان تتعلق به قبل وجوده بازمنة كثيرة لانهم اوجبوا
وقوع ما تعلقت به القدرة فلو تعلقت القدرة به قبل وجوده بعشرة ازمنة لوجب
بقا المحل حتى يصل الى العاشر من الازمنة ليقع ذلك المقدور وهي في الثاني من تعلقها

بذلك

بذلك متعلقه ايضا بمقدور يقع في العاشر مثلا من تعلق القدرة به وكذلك في
كل زمان ولا بد لها من تعلق ولا بد لمتعلقها من الوقوع وهذا يودي الى استحالة
عدم المحل وان قدر المقدور مشروطا بالحياة كالعلم والارادة لزم منه استحالة
موت المحل ووجوب حياته او بطلان مذهبهم وبطلانه اولى من قلب الجايز مستحيلا
فان موت المحل جايز في كل زمان وعدم الجوهر ايضا جايز في كل زمان ولا يكترث
بقولهم ان بعض الجواهر يستحيل ان ينعدم مع بقاء بعضها وقد سبق الرد عليهم في
ذلك بما فيه كفاية فلو قدرنا تقدم القدرة على مقدورها لكانت القدرة ولا
مقدور لها ثم لو قدرنا وقوع الحادث بعدها لكان مقدورا من غير تعلق قدرة به
اذ هي قد انعدمت لكونها عرضا لا يصح بقاوه كما ذكرناه **فصل** قال رحمه
الله الحادث في حال حدوثه مقدور بالقدرة القديمة وان كان متعلقا للقدرة
الحادثة فهو مقدور بها واذا بقي مقدورا من مقدورات الله تعالى وهو الجوهر اذ لا
يبقى غيره من الحوادث فلا يتصف في حال بقايه واستمرار وجوده مقدورا اجماعا
قد ذكرنا ان القدرة القديمة وهي التي يصح بها الخلق والاختراع يجب تقدمها
من وجهين من حيث قدمها ومن حيث تاثيرها في الحادث واختراعه بها فلا بد من
تقدمها ولما كانت القدرة الحادثة لا تاثير لها في المقدور بها على ما بين قبل هذا
لم تمس الحاجة الى تقدمها على مقدورها واما القدرة القديمة فانها تتقدم على
المقدور بها بما لا اول له من تقدير اوقات اذ ليس بين القديم والحادث اوقات لان
الاوقات هي المخلوقات وقد تقدم بيان ذلك عند ذكرنا حقيقة الاوقات ثم لا خلاف
عند اهل الحق في ان الباري تعالى قادر بقدرة قديمة متعلقة بما لا نهاية له من
المقدورات ثم لا يقع منها الا ما خصص بارادته سبحانه بالوقوع وذهب بعض
اصحابنا الى ان القدرة القديمة صفتان التعلق بما لا نهاية له من المقدورات
والتاثير فيما خصص منها بالارادة وذهب المحققون من اهل الحق الى ان القدرة
القديمة لها التعلق وهو صفة نفس وهو صلاحيتها للايجاد بها واما التاثير فلا
معنى له الا وجود المقدور الذي تعلقت به القدرة ازلا في جملة المقدورات وكان مما
خصصه بالوقوع فوقع فتعلق القدرة صفة نفس لها وذلك يثبت ازلا واما التا

ثير

فعبارة عن وجود المقدور بها ولو كان التاثير صفة نفس للقدرة لثبت التاثير في
الازل وادى ذلك الى وجود المقدور وان في الازل والقدم والحدوث متناقضان
واما القدرة الحادثة فمن صفة نفسها تعلقها بمقدورها فلو تقدمت عليه ووقع
هو بعدها لكان قد ثبت المقدور ولا قدرة عليه وقد ثبتت هي ولا مقدور لها
اذ هي عرض لا تبقى ثم لو تعلقت به قبل حدوثه ثم حدث بعدها لزم عند حدوثه ان
يكون المحل قادرا في الزمان الذي يقع فيه مقدورها وتكون اذ ذاك متعلقة ايضا
بما يقع بعد ذلك وان لم تكن ثابتة في ذلك الزمان وجب العجز متعلقا بمعجوز ايضا
يقع في ثاني الحال لان العجز كما يقع المقدور في ثاني الحال من القدرة فيلزم الا
ينعدم المحل ابدا ولا يموت وهذا هو الذي الزمنا اهل الاعتزال في الفصل المتقدم
على هذا فان قال القايل يخلق الباري تعالى في المحل موتا حتى لا يتصور معه في
ذلك الزمان قدرة ولا عجز قلنا الزمان الذي يقدر فيه وجود الموت هو الزمان
الذي يقع فيه المقدور فكيف يقع المقدور مقارنا للموت حتى يقال هذا ميت فاعل
في حين موته فان قيل يقطع الباري عنه الاعراض بان لا يخلقها فيتلاشى المحل
عند ذلك فنقول ان الزمان الذي يقدر فيه قطع الاعراض عن المحل مع تجوز
وقوع المقدور فيه وجب لاجل ذلك مقارنة القدرة مقدورها ولا يتقدم عليه ولا
يتاخر عنه ولولا هذه الاستحالة ما قطعنا بوجوب مقارنتها المقدورها اذ
يجوز تعلق الصفة بالمتعلق وهو معدوم كالارادة تتعلق بالمراد في حال عدمه ثم
لا تعلق لها به عند وجوده ولا يلزم منه ان يقال ارادة ولا مراد ومراد ولا ارادة
وكذلك العلم يتعلق بالمعدوم ويتعلق ايضا بالموجود فاذا تعلق بالمعدوم لا يلزم
من ذلك ان يقال علم ولا معلوم فاذا وقع المعلوم بعد عدم العلم لم يلزم ايضا ان يقال
معلوم ولا علم وانما امتنع تقدم القدرة الحادثة على مقدورها لما ذكرناه وهو
ان المقدور بها لابد من وقوعه في ثاني الحال فيجب بقا المحل حتى يقع المقدور وهو
مع ذلك لا يخلو من قدرة او عجز فيمتنع وقوع المقدور وان يتصف المحل بالموت وكذلك
يمتنع ان ينعدم المحل فانه لا يخلو من زمان يكون فيه قادرا او عاجزا او من زمان يكون
المقدور او المعجوز فيه واقعا وهذا يلزم منه الا يموت محل القدرة ولا ينعدم وجوازه

انعدامه وموته معلوم على الضرورة ومشاهد معلوم وقوعه على القطع وما
بلغ الى قلب هذا الجاير مستحيلا كان باطلا على القطع من غير ريبة فتبين بهذه
القضيه استحالة تقدم القدرة على المقدور بها وذهبت المعتزله الى تقدم
القدرة على المقدور وقد ذكرنا علة قولهم في ذلك وما الذي حملهم على القول
بتقدمها على مقدورها انهم زعموا ان مقدورها يقع واجبا بعدها من حيث انها
تونر فيه ويخترع بها ولا يجب عندهم بقا القدره الى وقوع المقدور بل يجوز ذلك
فاذا تعلقت بمقدور قبل وجوده ثم بقيت حتى وجد المقدور بها لم تكن متعلقة
به وقت ثبوته وانما تكون اذ ذاك متعلقة بمقدور معدوم يظهر في الثاني الحال
من تعلقها به وان عدمت القدرة بطريان عجز كان العجز متعلقا بمجوز يقع
بعد ثبوت العجز بزمان على حسب تعلق القدره بمقدورها ويجوز عندهم اذا تعلقت
القدرة ثم ياتي الزمان الذي يقع فيه المقدور ان يقارن الموت وقوع المقدور
اذا لم يكن متعلقها مشروطا بالحياه مثل العلم والارادة والجهل والشك والظن
والفكر وسائر المقدورات للعبد المشروطة بالحياة فيلزمهم على هذا ان يقع
المقدور مع الموت في حالة واحدة والتزموا ذلك وقالوا به واذا كان المقدور
مع القصد قبل القدره لا يخلو من طاعة او معصية لزم منه ان يكون الميت
طايعا عاصيا في حين موته ولا خفاء بسقوط هذا القول ولا بر تصنيه لبيبه والزموا
اذا كان المقدور مشروطا بالحياة امتناع وقوع الموت وامتناع عدم المحل كما
ذكرناه قبل هذا فان قالوا الحادث حال حدوثه موجود فلا حاجة الى القدرة
والغرض من القدرة ان تمكن من ايجاده فيجب ان يتقدم عليه قلنا هذا الذي
ذكرتموه يكون لازما في القدرة التي يقع بها الاختراع والايجاد وقد تبين استحالة
الاختراع بالقدرة الحادثة من حيث انها لا تبقى وانما تتعلق بالمقدور كما تتعلق
الادراك بالمدرك من غير تاثير فيه وكما يتعلق العلم بالمعلوم من غير تاثير فيه
وقد الزمهم ابو الحسن عند قولهم اذا وجد المقدور فلا حاجة الى القدرة ان
الحكم اذا وجب ان لا حاجة الى العلة الموجبة له فقال كون العالم عالما اذا ثبت
فلا بد له مع ثبوته من علة توجبه فاذا كان المعلول مع ثبوته مفتقرا الى علة

هبهم

فكذلك المقدور اذا ثبت وكذلك المتولد يقع وسببه المولد له ثابت على مذا
اذ لا تولد عند اهل الحق بوجه من الوجوه وهذا الالزام من ضروب الجدل
وغلبة الخصم بما امكن وليس من رتبة البراهين في شي فان للخصم ان يمنع التعليل
ويبطل هذا الدليل فيقول لا معنى لكون المحل عالما الا قيام العلم به وقد
صار الى ذلك اهل التحقيق من اصحابنا وكذلك قوله في المتولد ومولده من ضرو
الجدل ايضا فان القول بالتولد باطل وانما اورده على مذهب الخصم فليس
برهانا في نفسه مستقلا في دلالته وكذلك الزمهم ابو الحسن ان يكون الباقي
بمثابة الحادث لما قالوا ان الحادث يقع بعد القدرة ويسمى مقدورا فقال اذا لم
يكن للقدرة حين تعلقها تاثير وعند وقوع المقدور بها لا تعلق للقدرة به
فلم يبق لكونه مقدورا عند وقوعه الا التسمية ويكون معناه ان هذا الذي وقع
قد كانت القدرة متعلقة به واذا كان كذلك فقولوا في الباقي مقدور بهذا
المعنى لانه قد كان متعلقا للقدرة وهذا لازم لهم من حيث التسمية لما تعلقت
به القدرة قبل مقدورا وحق العاقل ان يفرض في الحادث ثلثة احوال حالة
عدم وحالة حدوث وحالة بقاء فاما حالة العدم فهو فيها جار على العدم المستمر
واما حالة البقا فلا تعلق للقدرة به اجماعا فان لم يكن لها به في زمان الحدوث
تعلق فلا معنى لكونه مقدورا اذ لولا تعلقها به زمان الحدوث لاستمر العدم
المتقدم كما كان قبل ذلك فتعين بمجموع ما ذكرناه ان القدرة لا تتقدم على
مقدورها ولا تتعلق به الا زمان الحدوث لا قبل ذلك ولا بعده وقد الزمهم
ابو الحسن امرا في هذه المسئلة فقال لا يخلو المقدور اما ان يكون عدما واما ان
يكون وجودا ويستحيل ان يكون عدما فانه نفي محض وقول القايل المقدور
معدوم كقوله لا مقدور ثم للموجود حالان حال هو فيها باق وحال هو فيها حادث
فالباقي لا تعلق للقدرة به اصلا فلم يبق الا زمان الحدوث فان لم تكن القدرة
بالمقدور متعلقة زمان الحدوث فلا يكون لتعلقها به معنى معقول بوجه ولا على
حال وهذا الذي ذكره لولا ما تقدم لنا من الادلة القاطعة على استحالة تقدم
القدرة على مقدورها لما امتنع ان يسمى المعدوم مقدورا كما يسمى المعدوم مقدورا

في حق القدرة القديمة وذلك لما وجب تقدمها على المقدور بها بما لا اول
له قال رحمه الله فان قيل كل صفتين متعلقتين متضادتين فانهما
يتنافيان على صفة واحدة مع التناقض في التعلق فاذا حكمتم بان القدرة
الحادثة تقارن المقدور فيلزمكم ان تحكموا بمقارنة العجز المعجوز عنه وذلك
مستحيل فان المرء يعجز عما يتوقعه في المآل وقد جبن بعض اصحابنا
وحكم بان العجز يتقدم على المعجوز عنه بخلاف القدرة وذلك باطل وقد
ذكرنا هذه في باب الوحدانية وهو ان نعلم ان القدرة مع العجز يتضادان
على المتعلق الواحد فاذا قام بالمحل كون وتعلقت به القدرة قارنته في
حدوثه كما قدمناه فاذا لم يتعلق به القدرة وجب ان يتعلق به العجز اذا المحل
اذا كان حيا لا يجوز ان يعرى عن القدرة على ما يقوم بمحله من قبيل المقدورات
الا الى العجز لان الحياة شرط في القدرة او العجز فلا يعرى المحل الحي عنهما ما دام
حيا فاذا كانت القدرة تقارن مقدورها في الوجود فاذا وجد المقدور ولم
تتعلق عليه القدرة تعلق به العجز على البدل عن تعلق القدرة فيجب مقارنة
العجز المعجوز عنه كما يجب مقارنة القدرة المقدور عليه ولهذا لا يوصف العبد
بالعجز عن الوانه واجسامه اذ ليست من قبيل المقدورات له وان وصف العبد
بذلك كان تجوزا ويكون معناه انه غير قادر وسنبين خروج الالوان والاجسام
وما ليس بمقدور للعبد عن كونها مقدورة للعبد في موضعه ان شاء الله تعالى
وفي المسألة تجوز اخر وهو ان يقول القائل ان المقعد عاجز عن القيام ويكون
معناه انه غير قادر وهو في هذه النكتة كالصحيح البنية اذا كان قاعدا
فانه في تلك الحال غير قادر على القيام لما بيناه من وجوب مقارنة القدرة
للمقدور بها وانها لا يجوز ان تتقدم عليه فالقاعد قادر على قعوده ولا بقدرة
واحدة انما هو على ضرب المتماثل والا فان كل كون فانه لا بد وان يتعلق به من محله
اذا كان حيا قدرة او عجز بدلا منها قائم بمحل الكون المقدور بها او المعجوز بالعجز
ولكن لا يحس التمكن بالقدرة ولا الاضطرار بالعجز الا على الجملة وهذا فيما
جرت به العادة ولو تخوفنا لم يمتنع تخصيص قدرة واحدة على كون واحد ولا يمنع ان

يجتمع قُدَر كثيرة في محل واحد كالقدرة على الكون والقدرة على العلم بمعلوم
والقدرة على الجهل بمجهول والقدرة على الفكر في الدليل والقدرة على كلام
النفس كل ذلك في محل واحد وهو الجزء العاقل ولما جرت عادتنا باحساس
التمكين على الجملة والاضطرار على الجملة فرضنا القول في القيام والقعود
لكون المسئلة ايسر للفهم واجرى على المعتاد فاذا كان المرء قاعدا كان له
قدرة على قعوده مقارنة لقعوده وليس له في حال القعود قدرة على قيامه
سوا كان صحيح البنية او مقعدا مبطولا واذا كان المرء قاعدا ولم يكن له قدرة
على قعوده وجب مع كونه حيا ان يكون له عجز عن قعوده متعلق بقعوده مع
قعوده كما يكون الصحيح البنية قادرا على قعوده مع قعوده فافهم حقايق
الامور وقد جرت عادة الناس بتلقيب المجاز في هذه المسلة على الحقيقة حتى
توهموا ان المقعد انما هو عاجز عن القيام وليس للقاعد على الحقيقة قدرة على
قيامه ولا عجز عنه في حال القعود وزعمت المعتزلة ان القدرة على القعود هي
بعينها قدرة على القيام وهو باطل فان القدرة لو صلحت للضدين ولم يتصور
اجتماعهما وليس احدهما باولى من الاخر في كونه ثابتا وسنرد عليهم في هذه
المسئلة في باب سياتي ان شا الله تعلى وكذلك تجوز الناس في من لا يعلم مسئلة
ما فسموه جاهلا ومعناه غير عالم بها وانما الجاهل من يعتقد المعتقد على
خلاف ما هو به واما من لا يعلم فانه غافل على الحقيقة وليس بجاهل الا ان يعتقد
امرا على خلاف ما هو به **فصل قال رحمه الله** القدرة الحادثة لا تتعلق
الا بمقدور واحد وذهبت المعتزلة الى ان القدرة تتعلق بالمتضادات وذهب
الاكثرون منهم الى تجويز تعلقها بالمختلفات التي لا تتضاد ثم انا صلهم ان القدرة
الحادثة تتعلق بما لا نهاية له من المقدورات على تعاقب الاوقات وهم متفقون على
ان القدرة الواحدة لا يتاتى بها ايقاع مقدورين متماثلين في محل واحد جميعا في وقت
واحد وانما يقع مثلان كذلك بقدرتين فان كثرت اعداد الامثال مع اتحاد المحل والوقت
كانت القدره على عددها .. ذهبت المعتزلة الى ان القدرة الحادثة تصلح لما لا نهاية
له من المقدورات التي هي متعلقة بها ثم لا يقع كلها في وقت واحد لانه يودي الى وجود

ما لا نهاية له وهو محال ثم المقدورات التي تتعلق بها قدرة العبد تختلف
وتتضاد وتتماثل وقد اضطربت المعتزلة في تعلق القدرة فذهبت طايفة
منهم الى انها تتعلق بالمتضادات وذهب اكثرهم الى ان القدرة تتعلق بالمختلفات
التي لا تتضاد واتفقوا على ان القدرة لا تتعلق بالمتماثلات التي تقدر في محل
واحد في وقت واحد بل ان قدر ذلك كان لكل واحد منها قدرة وما ارادت
المعتزلة بالتعلق في هذه المسايل التعلق الذي يكون وجود المقدور عقيبه
بزمان واحد وانما ارادوا صلاحية القدرة للاختراع اذا تعلقت بها وكيف لا
وهم يقولون انما تتعلق القدرة بالمقدور قبل حدوثه بزمان واحد كما ذكرناه
وقد زعمت طايفة منهم ان القدرة صالحة لان تتعلق بالمتضادات مثال
ذلك ان القدرة عندهم صالحة لاختراع الاكوان وهي متضادة اذ لا يجوز
اجتماع كونين في محل واحد لان من صفة نفس الكون ان يخصص محله بحيز دون
حيز فلو قدرنا كونين قايمين بمحل واحد لادى ذلك الى ان يكون الجوهر في حيزين
في وقت واحد فاذا قالت المعتزلة ان القدرة الحادثة تتعلق بالضدين يقال
لهم فاي الضدين يقع بعد ذلك وقد اوجبتم وقوع ما تعلقت به القدرة فان
قالوا يقع منهما ما تجرد قصد العبد اليه كان باطلا من وجهين احدهما ان
الغافل والساهي والنايم يقع منه احد الضدين وليس له قصد الى واحد من
الضدين والثاني ان الاراده بدلا من الكراهية ما بالها وقعت بدلا منها فان قالوا
لارادة اخرى لزمهم فيها ما لزمهم في الارادة الاولى وان كان القايل من اهل البصرة
القايلين بان الاراده لا تراد انقطعوا على قرب عن الجواب واما من قال منهم ان
القدره صالحة للتعلق بالمختلفات التي يجوز اجتماعها وهي ما عدا الاكوان
من مقدورات البشر اذ قد تبين ان الاكوان لا تجتمع فلا يدخلها الاختلاف
والمختلفات في اصطلاح الاصوليين هي انواع الاجناس كالبياض من جنس الالوان
والحلاوة من جنس الطعوم ومعنى المختلفين عندهم كل موجودين جاز اجتماعهما
في محل واحد في وقت واحد ويجوز اجتماع كل واحد منهما مع ضد الاخر ولا يتصور
هذا الا بين نوعين من جنسين فيما لا تعلق له ويكون ذلك ايضا بين نوعين من

جنسين فيما لا تعلق له ويكون ذلك ايضا بين نوعين من جنس واحد اذا تعلقا
اختلف متعلقا هما كالعلمين المتحادين اذا تعلقا على متعلقين متغايرين
فان كل واحد منها يجتمع مع الثاني ومع ضده اذا كان الضد متعلقا كالجهل
باحدهما مع العلم بالثاني واما اذا كان الضد غير متعلق كالنوم فانه يعم كل علم
في الضدية فلا يوجد معه علم واذا فهم ذلك من وضع المخالفة في اصطلاح اهل
الاصول المعقول ثم زعمت المعتزلة ان القدرة تتعلق بالمختلفات اي تصلح
للتعلق بها فقيل لهم فما بالها تعلقت بواحد منها فتبل وجوده بزمان واحد
بدلا من غيره فان قالوا لتعلق الارادة بتعلق القدرة بواحد من المختلفات بدلا
من غيره كان باطلا من اوجه احدها فرض هذه المسالة من الغافل عن تعيين
واحد بدلا من الاخر حتى وقع احد المختلفات بدلا من غيره من غير تعيين ولو
قدرنا تعيينا في هذه المسالة لتناول اشخاصا كثيرة فما بال احد الاشخاص
وقع بدلا من اشخاص اخر ولا جواب عن ذلك فان الانسان لو قدرناه قد قصد
ارادة يريد بها مريدا ما بدلا من غيره فالارادات التي تتعلق به لا نهاية لها فكيف
تتعين له ارادة منها عن ارادة وقد تمثلت كلها من حيث اتحاد متعلقها ومنها
ان القدرة القادرة على الدبيب وقبيل الاكوان يلزم ان يكون قادرة على دقايق
العلوم وانواع الافكار والسبر والتقسيم ولا يتناهى على بامثال ذلك عاقل واما
قولهم بامتناع المثلين في محل واحد في وقت واحد لا بقدرتين فضرب من الهذيان
فان المثلين يتضادان ولا يجوز اجتماعهما في محل واحد في زمان واحد لا بقدرة ولا
بقدرتين ففرضهم هذه المسالة باطل لا اصل له في المعقول ولو تعلقت القدرة
بالمثلين لقارنتهما وهما ضدان ولكان يلزم منه وجودهما في محل واحد وان قالوا
انما نعني به ان يقع احدهما في محل والثاني في اخر قلنا لو كان كذلك لكانا مختلفين
فان السواد والبياض اذا اختلف محالهما لم يكونا ضدين لان حقيقة التضاد انما
تكون على المحل الواحد وقد لزمهم الشيخ ابو الحسن رحمه الله ان تكون الغفلة
عن الشيء مقدورة للقادر على ضدها وهو العلم على اصولهم بان القدرة على
الشيء قدرة على ضده ولا خلاف عندنا وعندهم ان الغفلة ضد للعلم وقد اجاب

بعض المعتزلة عن هذا بان قال لا يتصور ان يكون الغفلة من مقدور ان البشر
وان كانت ضد العلم اذ لا يصح التكليف بها ولو كانت مقدورة لوقع التكليف
بها اذ كل مقدور للعبد فانه خالقه والغفلة لا يصح ان يخلقها العبد فانه لا
يتصور التكليف بها اذ هي ضد للعلم والارادة وما ضاد الارادة فلا يكلف به
العبد وما لا يكلف به لاستحالة علم العبد به وقصده اياه لم يكن مقدورا له
بل يكون الغفلة كالنوم والغشية والموت وان كان ضد العلم فليس من مقدورات
البشر اذ هو ضد الحياة والحياة شرط في القدرة والعلم والارادة فكذلك
الغفلة ضد للعلم والارادة فلا تصح ان تكون مقدورة لاستحالة التكليف بها
فالحق في ذلك الذي يجب القطع به ان القدرة الحادثة انما تتعلق بمتعلق واحد
من صفة نفسها كساير الصفات الحادثة في تعلقها اذ يجب ان يتحد متعلق الصفة
الحادثة كالادراك يتعلق بمتعلق واحد والعلم يتعلق بمتعلق واحد وكل متعلقين
للعلم يجوز ان يغفل عن احدهما فالمتعلق بهما علمان على الحقيقة فان العلم لو
تعلق بمعلومين من صفة نفسه اذ التعلق صفة نفس المتعلق من غير خلاف عند
مثبتي الاحوال واذا كان كذلك وقدرنا تعلق العلم الواحد بمعلومين كان
تعلقه بهما صفة نفس له فاذا قدرنا غفلة عن احد المعلومين به بطلت صفة
نفسه اذ كان متعلقا بالثنين ثم صار متعلقا بواحد وصفات النفس لا تتبدل
ولا توصف بالزيادة والنقص فاذا تعلقت القدرة بمقدورها اختصت به من صفة
نفسها فلا تعلق لها بسواه هذا تحقيق هذا الاصل **قال رحمه الله** فان
قالوا سبيل القادر ان يتخير بين الاقدام على الشيء والانكفاف عنه وانما
يتحقق ذلك عند التمكن من الضدين ولو كانت القدرة لا تتعلق الا بمقدور واحد
لكان العبد ملجا اليه غير واجد عنه محيصا . وهذا الوجه الذي ذكروه
دعوى محضة واقتصار على ذكر المذهب فليس من شرط القدرة على الشيء
القدرة على تركه وسبيل القدرة الحادثة مع مقدورها كسبيل تعلق العلم
وليس من شرط تعلق العلم بالمعلوم ان يتعلق بضده ثم ما ذكروه لا يستقيم منهم
مع مصيرهم الى ان الممنوع قادر على ما منع منه ومن اصلهم ان المقيد المربوط

قادر على المشي والتصعد في الهواء فاذا ساغ لهم الحكم باثبات القدرة مع
امتناع وقوع المقدور لم يبعد منا اثبات القدرة على الشيء من غير اقتدار
على ضده اما قولهم سبيل القادر ان يتخير بين الاقدام على الشيء والانكفاف
عنه وانما يتحقق ذلك عند التمكن من الضدين فباطل على القطع من غير ريب
من اوجه احدها انه مجرد دعوى لا تعتضد بدليل وبرهان ونحن نبني الرد
عليهم على ما تقدم وهو ان القدرة الحادثة غير باقية فلها من الوجود زمان
واحد لا تبقى ولا تستمر الى زمان آخر وقد تقرر الفراغ من بيان ذلك ومن ضرورة
وقوع الضدين اثبات زمانين لكل واحد من الضدين زمان يختص به دون ضده
ولا حاجة الى بيان ذلك فان الضدية انما تعقل عند تقدير الضدين موجودين في
زمان واحد في محل واحد فاذا كان كذلك بنينا عليه ان القدرة الحادثة تقارن
مقدورها في الحدوث لا تتقدم عليه ولا تتاخر عنه وهذا ايضا مما تقرر الفراغ
منه فلا حاجة الى بيانه ها هنا واما بيان ان القدرة لا تبقى فيمتنع التمكن من الضدين
اذ هما في زمانين يقعان والقدرة تقع في زمان واحد واما بيان ان القدرة تقارن
المقدور بها في الحدوث فيمتنع التمكن من المقدور او احد من الضدين عند تقدير
ورود الامر به فان الشيء المامور به لا يكون مامورا به الا في عدمه والدليل
عليه انه لا يتصور الامتثال به الا بتعلق قصد وارادة وقد ثبت ان الارادة لا
تتعلق بالمراد الا والضمير متحدث مخبر عن عدمه لا محالة فانه اذا اخبر عن الشيء
انه موجود امتنع عليه ان يريده لثبوته عنده ولذلك قال المحققون لا يشترط
في المراد ان يكون متعدما ولا بد فان الانسان قد يريد قدوم زيد من سفره وهو
قد قدم الى منزله وهذا الذي اراده لا علم له بقدومه فيتصور منه ان يريد
قدومه لاخباره بنفسه انه غايب جهلا بقدومه وجهلا على ما علم من غيبته
وكذلك يعلم ان زيدا في الدار ثم يمكن خروج زيد من الدار فاذا خرج ولا علم له
بذلك لم يمكنه ان يريد ان يكون في الدار لاعتقاده انه لم يزل في الدار منذ علم كونه
فيها فتبين بما ذكرناه ان القدرة الحادثة لا يتمكن بها من المامور به زمان ورود
الامر به وانما يتمكن بها منه زمان وقوعه اذ لا وجود لها قبله فافهم ذلك والذي

توهمه الخصم من التمكن من الضدين حتى يتصور منه القصد الى احدهما
بدلا من الاخر انما هو راجع الى تقدير وقوع احد الضدين بدلا عن الثاني والاخبار
عن جواز ذلك وليس ذلك تمكنا على الحقيقة بمعنى الاقتدار والدليل على ذلك
ان الشي يقع مقدورا من العبد مع غفلته عن ما وقع مقدورا له ولا يجد تلك
المكنة التي يجدها عند تقديره الذي ذكرناه والقاطع في هذا الباب ان
القدرة لو تعلقت بالضدين لوقعا معا وذلك مستحيل لانها تقارن ما يتعلق
به في الوجود وما ادى الى اجتماع الضدين كان محالا في الاصل واذا تبين ان
القدرة الحادثة لا تؤثر في وقوع المقدور بها ولا يصح بها اختراعه كان تعلقها
به كتعلق العلم بالمعلوم من غير تاثير فيه وكما لا يشترط في تعلق العلم بالمعلوم
تعلق العلم بضده في حالة واحدة فكذلك لا يشترط في تعلق القدرة بالمقدور
تعلقها بضده وهذا لا يتصور على مذهب اهل الحق ولا على مذهب اهل الاعتزال
فان مذهب اهل الحق في هذه المسلة ان القدرة تتعلق بالمقدور زمان
حدوثه فلو تعلقت بالضدين لتعلقت بهما زمان حدوثهما وذلك يودي الى
كونهما حادثين موجودين ثابتين في زمان واحد وذلك بين الاستحالة وما
ادى الى ذلك كان محالا واما على مذهب المعتزلة فيستحيل ذلك ايضا فان
القدرة عندهم تتعلق بالمقدور قبل حدوثه بزمان واحد ثم يجب وجود
ما تعلقت به القدرة في ثاني تعلقها به من الزمان فلو قدرناها متعلقة
بالشي وضده في زمان واحد لوجب وقوعهما في الزمان الثاني وذلك مستحيل
وما بلغ الى الاستحالة كان محالا في نفسه **مسئلة قال رحمه
الله** فان قيل لقد شاع من مذهب شيخكم تجويز ما لا يطاق فاوضحوا ما
ترضون من ذلك وايدوه بالدليل **قلنا** تكليف ما لا يطاق تكثر صوره
فمن صوره تكليف الجمع بين الضدين وايقاع ما يخرج من قبيل المقدورات
والصحيح عندنا ان ذلك جائز عقلا غير مستحيل واختلف جواب شيخنا
رضي الله عنه في جواز تكليف ما لا يعلم كالمغشي عليه والميت **واعلم**
رحمك الله ان تكليف ما لا يطاق تحصره ثلاثة اركان احدها التكليف بما لا

قدرة للعبد عليه زمان ورود الامر به وهذا الركن هو جايز عقلا وهو
واقع شرعا فان العبد اذا كان قاعدا فلا قدرة له على القيام اذ ذاك كما
تبين قبل هذا من ان القدرة على الشيء تقارنه ولا تتقدم عليه واذا تبين
ذلك ثم قدرنا ورود الامر عليه بالقيام اذ هو قاعد لان من ضرورة الامر
بالشيء ان يتقدم على وجود المامور به فيطلب منه في زمان قعوده ان يقوم
وهو لا قدرة له على القيام المامور به فقد تحقق الطلب بما لا قدرة للعبد
عليه زمان ورود الامر به واذا تبين ذلك فلا يبقى لاستحالة ورود
التكليف بما لا قدرة للمكلف عليه وجه فاذا قال الخصم القيام مقدور
على الجملة اي هو من قبيل الاكوان وهي مقدورة للعبد بخلاف الجمع بين
الضدين فنقول له انما الغرض من هذه المسلة ورود الطلب بما لا قدرة
للعبد عليه اذ ذاك ووقوع المقدور من غير قدرة عليه مستحيل فقد
ورد التكليف بذلك ومما يعتضد به هذا الركن ويتقوى به ان تقول المخاطب
هو العاقل وهو جزء من اجزاء القلب فاذا خوطب بقيام الجسد وانتصاب
البدن قايما فلا قدرة للجزء العاقل المخاطب بحركات اجزاء البدن اذ قدرة
العبد انما تتعلق بما يقوم بمحلها ولا تتعلق بما سوى ذلك على القطع وذلك
ان القدرة الحادثة لو تعلقت بما يقوم بغير محلها لتعلقت به من صفة نفسها
وذلك يودي الى اشتراط وجود جوهر في وجود جوهر آخر وقد تقدم بيان ان
الشرطية انما تكون بين جنسين فصدر هذا المجموع لانها اذا تعلقت بما يقوم بغير
محلها من صفة نفسها فلا يجوز وجودها الا مقارنة له كما قدمناه وهو اعني
المقدور لا يصح وجوده الا في محل يقوم به فيلزم من ذلك مقارنة الجوهرين
في الوجود الشرط والمشروط والجواهر متماثلة وقد تقدم ان الشرطية لا
تدخل الا بين جنسين مختلفين فهذا ضرب من تكليف ما لا قدرة للعبد عليه
زمان تعلق الطلب بالمكلف واما الركن الثاني فهو ما اذا قدر ورود الامر
به كان علامة على العقاب ولم يكن الامر به طلبا للامتثال وهذا الركن
يتنوع ممنه ان يرد الامر بما لا تتعلق به قدرة البتة وذلك كالجمع بين

الضدين اذ ليس بجائز في نفسه فلو قدر ورود الخطاب به كان ذلك علامة
على عذاب المخاطب بذلك وهذا الضرب هو الذي جوز وقوعه اهل الحق
وامتنع في الشرع وقوعه فضلا من الله وتخفيفا وتيسيرا على عباده ومن
هذا الركن تكليف الحيوان غير العاقل وهو غير متمكن من فهم الخطاب
فلا يتصور منه الامتثال اذ لا يكون امتثال المامور ما امر به الا عن قصد
ولا يكون ذلك الا عن علم وما لا عقل له فلا يتصور منه شي من ذلك فلم يبق
لتعلق الخطاب به معنى الا ان يكون ذلك خبرا عن عذاب المكلف وعلامة
عليه اذ لا يمتنع ان يبتدي البارى تعالى عبده بنعيم او بعذاب من غير طاعة
سابقة او جرم متقدم وهذا مما اتفق عليه اهل الحق واذا جاز ذلك فورود
الخطاب لمن علم الله انه غير متمكن من فهمه لذلك لا يكون طلبا لامتثاله
ما امر به من غير فهم ولا قصد وجواز ذلك من حيث نزوله منزلة الخبر الصريح
بعذابه وعقابه فلم يخرج الخطاب عن فايدة مفهومة ومن هذا القبيل
تقدير ورود التكليف بالشي مع عدم بيانه فان الامتثال مع هذا التقدير
ممتنع ايضا وكل ما نذكره في هذا الركن الثاني فانه جائز عقلا وهو غير واقع
شرعا ومن هذا القبيل تقدير ورود التكليف للعبد بحب ما يبغضه وبغض
ما يحبه من الاطعمة والاشربة والحيوانات وغير ذلك من ساير الاشيا .. ومن
هذا الضرب تكليف محل عاقل بصفة في محل اخر كما قدمنا ذكره قبل هذا من ان
القدرة لا تتعلق الا بمقدور في محلها .. ومن هذا القبيل ورود الخطاب بما
تتعلق به القدرة القديمة دون القدرة الحادثة مثل ان يقدر ورود الخطاب
باللون والرايحة والطعم والحرارة والبرودة او بالسمع وبالبصر او بادراك من
ضروب الادراكات او بالموانع التي تضادها او بالتالم واللذة او بالعجز او بالقدرة
او بفعل جوهر متحيز او بالخفة او بالثقل او بالرطوبة او اليبوسة او بالموت او
بالحياة او بالنوم او بالغفلة او النسيان او الغشية اذ كل ذلك مما لا تعلق للقدرة
الحادثة بشي منه ولا تعلق ايضا للعجز بشي منه اذ انما يعجز العبد عما يتصور
الاقتدار عليه وقد تقدم بيان ذلك واما الركن الثالث فهو تقدير ورود

الخطاب بما يمتنع فيه الامتثال من الوجوه التي ذكرناها ويمتنع ان يكون علامة
على العقاب وذلك بتقدير وقوعه في قضيتين احداهما ان يرد التكليف مقدرا
على الجماد وهو لا يتصور منه الامتثال ولا يتصور منه ان يقبل العقاب فانه
الم والجماد لا يتصف بالآلام واللذات اذ هي مشروطة بالحياة فقد خرج الامر
عند هذا التقدير عن فايدة لان الامر اما ان يكون طلبا للامتثال او يكون
علامة على العقاب ولا يتصور شي من هذه في هذا التقدير. ومن هذا الضرب
ان يقدر ورود الخطاب وهو متعلق على شرط مستحيل الوجود مثال ان يقول
الآمر لمن يامره اذا اجتمع الضدان فقم واجتماع الضدين مستحيل على الضرورة
واذا علق الامر عليه كان محالا وهذا يبطل كونه امرا ولذلك نقول امتناع تكليف
ما لا يطاق على اربعة اضرب ضرب منه يكون من جهة المامور المكلف وضرب يكون من
جهة المامور به المطلوب بالامر. وضرب يكون من جهة الآمر الطالب وضرب
يكون من جهة الامر الذي يعبر عنه بصيغة افعل فاما ما كانت الاستحالة فيه
من جهة المامور المكلف فهو تقدير ورود الخطاب على ما لا يعقل من الحيوانات
او تقدير خطاب الجمادات فالاستحالة من قبل المامور من حيث لا يتصور منه فهم
الخطاب وكذلك لو كلف المشي من غير قدم والتكلم من غير لسان واما ما هو من جهة
المامور به فهذا كتقدير ورود الخطاب على من يعقل بالجمع بين الضدين فاستحالة
التكليف في هذا الضرب من جهة المامور لاستحالة وقوعه واما ما كانت الاستحالة
فيه من جهة الامر الطالب فهو كتقدير ورود الخطاب مع عدم البيان في الوجوب
والندب والزمان والمكان والهيئة والعدد وكذلك ان يخاطب من يكلفه بغير
لسانه من غير ترجمان ينهي اليه معنى كلامه فالاستحالة في هذا الضرب من
جهة الآمر الطالب لعدم بيانه واما ما كانت الاستحالة فيه من جهة الأمر
فهو ما تقدم ذكره من تعليق الخطاب على شرط مستحيل مثل قوله اذا اجتمع
الضدان فقم فهو على الحقيقة نفي للامر له بالقيام وابطال لحقيقة الامر لانه لم
يامره فلو قدر وقوع ذلك لم يكن الامر امرا بل يكون ابطالا لصفة نفس الامر
واخراجا له عن كونه امرا فالاستحالة في هذا الضرب انما تكون من جهة الامر اذ لو

وورد الخطاب على ذلك المقدر لكان ابطالا لصفة نفسه وانقلاب الاجناس محال فهذه انواع الاستحالة في تكليف ما لا يطاق وليس منها شي وقع التكليف وورد الخطاب بطلبه الا الضرب الاول بما ذكرناه من ان العبد يطلب منه القيام مثلا وهو قاعد لا قدرة له على القيام الا مع قيامه لوجوب مقارنة القدرة للمقدور بها كما تقدم بيانه قبل هذا قال رحمه الله فان قيل المامور بالقيام منهي عن تركه فليس كان القاعد في حال قعوده غير قادر على القيام المامور به فهو قادر على القعود المنهي عنه وهو متعلق التكليف وهذا اقرب وجه ذكر في ذلك وهو تخييله باطل من وجهين احدهما ان الامر بالترقي في السماء من تكليف المحال عند نفاته وان كان الاستقرار على الارض مقدورا ممكنا وهو ضد الترقي والتحلق في جو السماء والوجه الاخر ان القعود وترك التحلق في جو السماء وان كان القعود منهيا عنه فليس المقصود القعود بل المقصود بالطلب ما لا قدرة للعبد عليه اما قولهم ان التحلق في جو السماء يلتحق الامر به بتكليف المستحيل فباطل سيما ان ارادوا به الاستحالة العقلية دون المعتادة فان الاكوان كلها من قبيل مقدورات العبد والذهاب في الجهات لا يخرج الكون عن كونه مقدورا فلو ورد التكليف بالرقي في الهواء لكان تكليفا بما يجوز في العقل وجوده فان ارادوا بذلك انه ممتنع في حكم العادة فلا يبعد ان يسمى ذلك مستحيلا في العادة ويكون كالشبع من غير اكل والري من غير شرب قال رحمه الله فان قالوا الامر بالضدين ينبي عن طلب جمعهما وطلب الجمع يتضمن ارادة جمع القعود والتحلق في جو السماء وارادة جمع الضدين مستحيلة وهذا الذي ذكروه انما هو بناء على ان الامر يريد ما امر به وليس الامر كذلك فانا على اضطرار نعلم ورود التكليف من الله تعالى بعد استقرار الشريعة مع العلم بكفر الكفرة بعد ذلك ولو اراد الله ايمانهم ما كفروا به اذ قد تبين انه لا فاعل الا الله تعالى فلو اراد ايمانا يختص بالكفرة لامنوا من غير ريب في ذلك قال رحمه الله فان قيل ما جوزتموه عقلا هل اتفق وقوعه شرعا قلنا قال شيخنا رضي الله عنه ان ذلك واقع شرعا

فان الله تعالى امر ابا لهب بان يصدقه ويومن به في جميع ما يخبر عنه ومما اخبر عنه
انه لا يومن به فقد امره ان يصدقه مع علمه بانه لا يصدقه وذلك جمع نقيضين
وقد نطقت اي من كتاب الله تعالى بالاستعاذة من تكليف ما لا طاقة به فقال
تعالى ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به ولو لم يكن ذلك ممكنا لما ساغت الاستعاذة
منه :: وهذا الذي ذكره رحمه الله ليس كذلك فان الله تعالى ما طلب من ابي
لهب ان يصدق نبيه ويكذبه وانما امره ان يصدقه وحرم عليه ان يكذبه
وليس في ذلك جمع للضدين وهذا شان كل كافر علم الله انه لا يومن ابدا ولم
يزد ابو لهب على ساير الكفرة الا بلوغ الخطاب بانه لا يومن ابدا وانما في ذلك سد
باب الرحمة عنه اذ لا يتصور منه ان يومن لا ويكون في نفس ايمانه مذنبا فانه
ان قال له صدقتك مع انه اخبر بانه لا يصدقه كان قوله قد صدقتك تكذيبا له
في انه لا يصدقه فكان الايمان متعلق الطلب وكان كفره متعلق الخبر والارادة
تتعلق بما تعلق به الخبر من وقوع الحوادث ولا تتعلق بكل ما تعلق به الطلب بل
بما تعلق به الخبر منها انه يكون فافهم ذلك ولم يقع في التكليف طلب بجمع الضدين
ولكن اهل الحق لم يروا في ذلك بابا من الاستحالة لكونه علامة على العقاب على ما
تبين قبل هذا قال رحمه الله فان قيل لم علمتم خروج الالوان والطعوم
والروايح ونحوها عن كونها مقدورة للعباد قلنا لو كانت مقدورة لهم على الجملة
لا تصفوا بالعجز عنها اذ لم يقتدروا عليها اذ المحل لا يخلو عن الشيء وضده
فان قيل بما تومنكم انهم عاجزون عنها قلنا لو عجزوا عنها لاحسوا عجزهم
اذ العجز مما يحس كالعلوم والارادات ونحوها والدليل عليه ان العجز عما يكون مقدورا
يجب ان يكون مدركا عند انتفاء الافات المانعة عن العلوم ثم لا يجب ادراكه لكونه
عرضا ولا لصفة اخرى سوى كونه عجزا فيلزم ادراك كل عجز لذلك فاذا لم ندرك عجزا
عن الالوان ولا اقتدارا عليها قطعنا بخروجها عن قبيل المقدورات والله الموفق
للصواب وهذا الذي ذكره رحمه الله ليس بالقوي بل هو مجرد دعوى فان القدره
ليست محسوسة ولكنا نجد تمكنا من القيام والقعود على الجملة ولا نجد تمكنا به
في محل واحد على حركة واحدة وقد تبين بالدليل القاطع ان القدرة مع المقدور

في محل واحد واذا قدرنا حركة اليد الى جهة فانها تقوم بها حركات على عدد
اجزاء اليد ومع كل حركة قدرة في محلها متعلقة بها وتذهب معها وتتجدد
حركات اخر ومع كل حركة منها قدرة كذلك واذا انصف العاقل من نفسه
علم ان احاد القدر لا تدرك بل على الجملة و الدليل عليه انا لا نحس القدرة
على علم وارادة وفكر الى غير ذلك من صفات الجزء العاقل وذلك لا نراده
ولكنا نعلم على الجملة ان المحل اذا لم يتصف بالقدرة على الشيء وهو من قبيل
المقدورات فلا بد من الاتصاف بالعجز بدلا من القدرة لان الحياة شرط في القدرة
وضدها الذي هو العجز واذا وجدنا ممكنا من القيام والقعود ولا نجد ذلك
التمكن من الالوان والطعوم والروائح وما ضاهاها من الصفات التي لا
يستطيع العبد عليها فنعلم انها ليست مقدورة لنا و اما قوله لو عجزوا
عنها لاحسوا عجزهم اذا العجز مما يحس فالطعن عليه في هذه المسالة من وجهين
احدهما ان يمنع كون العجز محسوسا كما ذكرناه فاذا امتنع ان نحس قدرة واحده
والمقعد يجد اضطرارا الى قعوده بدلا من قيامه كما يجد السليم البنية تمكنا من
قعوده على الجملة ايضا و الوجه الثاني ان يسلم له كون القدرة والعجز محسوسين
ثم تعرض له موانع تمنع من ادراكها اذ كل ما يجوز ان يستدرك يجوز ان يمنع من
ادراكه فيقال له لعل الله تعالى قد اجرى عادة بان يخلق الموانع التي تضاد الادرا
كات المتعلقة بالقدرة والعجز على الالوان والروائح والطعوم وعنها وما اشبهها
ولا يجد الى دفع هذه الشبهة سبيلا والصحيح في ذلك ان هذه المسالة مما تستقرا
من العقل والشرع بمجموعهما بان ينظر الى قول الله سبحانه لا يكلف الله نفسا الا
وسعها وقوله لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت والوسع ها هنا الاقتدار والتمكن
ثم يفسر بما يجوز في العقل لا بما يستحيل وانا اذا قلنا معنى الوسع التمكن من
الاختراع كان محالا لما قد تبين من استحالة كون العبد خالقا مخترعا وان نظرنا
الى ان لا قدرة للعبد اصلا بطل معنى قوله الا وسعها فنفينا الاختراع واثبتنا الاقتد ار
وهو تعلق القدرة بمقدورها ثم ما اتانا به التكليف من الله تعالى فانا نجد مكنة عليه
وما لا نجد عليه تمكنا فان الشرع لم يطالبنا به اصلا ونحن نجد تمكنا من العلم النظري

ومن الجهل والشك والظن والفكر وبحس المنع والاضطرار اليها احيانا فتكون معجوزة
وكذلك نجد التمكن من الارادة والكلام النفسي ومن الحركات والسكنات ومن الاعتقاد
الصحيح على من يقول به كما تقدم الكلام عليه في صدر هذا المجموع فمجموع هاتين
القضيتين من العقل والشرع علمنا ان الالوان وما اشبهها من صفات الجمادات
ما عدا الاكوان خارجة عن كونها مقدورة اذ لا نجد عليها تمكنا ولا عجزا ولا قهرا ولا
جا نا شرع بطلبها من المكلفين علما على القطع من غير ريب في ذلك **واما قوله**
رحمه الله انما تعلق بالعجز الحس والادراك لكونه عجزا فامر لا يعقل فان
التعلق لا يعلل وما تعلق الادراك بالمدرك الا لكونه موجودا لا على ما هو عليه
وهذا مقطوع به وهو بنا قض ما احتججنا به على منكري الروية لله تعالى حيث بينا
ان المصحح للكون المرئي مرئيا هو كونه موجودا الا ما سواه من الاحوال والاحكام
والدليل على ذلك ان التعلق لا يعلل لكن تعتور عليه امور قد اشرنا اليها قبل هذا
من ان الارادة لا تتعلق الا بما يخبر العاقل عن عدمه ثم هي لا تتعلق الا بالذوات الثابتة
الوجود وتتعلق العلم والخبر بما هو موجود وبالمعدوم وبالحال وبالقديم والحادث
والواجب والجايز والمستحيل تعلقا عاما ولا يتعلق الكون المتعلق جنسا تما الا القدرة
والعجز فانهما لا يتعلقان الا بما ذكرناه من الصفات التي هي طرق التكليف ومتعلقات
الاحكام وذلك لا يعلل اذ لا تعلق للقدرة الحادثة بالاكثر من ذلك **قال رحمه**
الله ما علم الباري تعالى انه لا يقع من الحوادث فايقاعه مقدور له وتبيين ذلك بالمثال
ان اقامة الساعة مقدورة لله تعالى في وقتنا وان علم انها لا تقع ناجزة وقد اضطرب
المتكلمون في هذا الفصل ولا محصول للاختلاف فيه عندي فان المعنى بكون ذلك
المعلوم مقدورا لله تعالى انه في نفسه ممكن وان القدرة في نفسها صالحة له لا
يقصر تعلقها عنه حسب قصور تعلق القدرة الحادثة عن الالوان فهذا معنى
كونه مقدورا وان ما علم الله تعالى انه لا يقع فلا يقع قطعا **قال** ابو اسحاق الاسفرايني
رحمه الله ما علم الله انه لا يقع فتقدير وقوعه محال اذ في وقوعه انقلاب العلم القديم
جهلا فيعارضه انقلاب العقل جهلا وذلك ان العقل اذا تعلق بجواز جايز من الافعال
فهو على ما تعلق به العقل ثم لا علم عند العاقل بوقوعه او بامتناع وقوعه فاذا

الا ما يتميز دون الواجب
والمستحيل وكذلك
الادراك لا يتعلق

قدرنا وقوع الخبر من الله تعلى ان ذلك لا يقع لم ينقلب في نفسه عن الجواز
الى الاستحالة اذ في ذلك انقلاب الجايز مستحيلا وهو محال وفيه انقلاب
العقل جهلا اذ كان قد تعلق بجوازه وهو عند الله على خلاف ما تعلق به وهذا
غير لازم لا يد استحق ومن نحا نحوه فان الجواز ليس بصفة للجايز لان الجايز
لا يكون جايزا الا في حال العدم فاذا وجد التحق بالواجبات من حيث لا يجوز
ان يصير لم يكن وهو قد كان وانما معنى الجواز ان يقدر العاقل في نفسه ثبوت
الشي فلا يلقاه امر مستحيل ويقدر عدمه فلا يلقاه ايضا امر مستحيل فهذا
في حق العاقل وجوده وعدمه والبارى سبحانه وتعلى عالم بما يكون وبما لا يكون
فتقديرنا الشي انما يكون من غير علم وتقديره سبحانه انما يكون عن علم
بالمقدر فلا يزيد ولا ينقص ولا يتقدم ولا يتاخر فمعلوماته منها ما علم انه
يكون فلابد منه فالتحق بالواجبات من هذا الوجه ومنها ما لا يكون فلا يتصور
ثبوته فالتحق بالمستحيلات من هذا الوجه ومن نظر الى ان في وقوعه انقلاب
العلم القديم جهلا حكم باستحالته ومن نظر الى تعلق القدرة به حكم بجوازه
وهذا لا يختلف فيه اهل الحق فان المعلوم يستحيل ثبوته من ذاته كاجتماع الضدين
ويستحيل ثبوته ايضا لافضايه الى مستحيل وما ادى الى المحال كان محالا فاستحالة
اجتماع الضدين من حيث ان وقوعه لا يتصوره عاقل ولا تتعلق به قدرة ولا ارادة
فامتناع وقوعه من ذاته واما ما علم الله انه لا يقع من الجايزات فانه اراد ان لا
يقع لعلمه بانه لا يقع فامتناعه ليس من ذاته وانما هو من حيث لم يخصص بالثبوت
فشتان بين ممتنع امتناعا واجبا وبين ممتنع امتناعا جايزا يخصص بالارادة
ولكن في تقدير وقوعه على خلاف المعلوم تظهر الاستحالة ولا استحيل عن ذاته
الا من حيث العلم القديم والارادة القديمة ولا يبقى بعد هذا البيان خلاف في
هذه المسلة

قال رحمه الله فصل مشتمل على الرد على القايلين بالتولد

القدرة الحادثة لا تتعلق
الا بقايم بمحلها وما يقع مباينا لمحل القدرة فلا يكون مقدورا بها بل يقع فعلا للبارى
تعلى من غير اقتدار للعبد عليه وهذه دعوى مفتقرة الى دليل وبرهان على

صحتها وقد ذكر في ذلك اوجه من الاستدلال على ان القدرة لا تتعلق الا بقايم بمحلها
منها قول طايفة لا تخلو القدرة اما ان تتعلق بقايم بمحلها خاصة دون غيره او تتعلق
بقايم بمحلها وبقايم بمحل آخر او بقايم بمحل آخر خاصة دون ما يقوم بمحلها فان كانت متعلقة
بما في محلها دون غيره فهو الحق الذي ذهب اليه اهل السنة وان تعلقت بقايم بمحلها
وبقايم بمحل آخر كان ذلك باطلا اذ يجوز ان يخلق البارى تعالى وجل عجزا عن المتعلق
الواحد واقتدارا على الثاني فيصير المتعلق الواحد مقدورا معجوزا وهذا بمثابة
تعلق العلم الحادث بمعلومين فانه يجوز ان يغفل عن احدهما مع العلم بالاخر
فيكون احدهما معلوما مجهولا وذلك مستحيل وان راموا منع ذلك تصحيحا لدعواهم
فقد منعوا جايزا وصيروه مستحيلا اذ ما من معلوم الا ويجوز ان يغفل عنه من علمه
وما من مقدور الا ويجوز ان يتصف بالعجز عنه من اتصف بالاقتدار عليه ودليل
آخر وهو ان القدرة اذا قامت بمحل وتعلقت بقايم بمحل آخر لم يخل ذلك المحل الثاني
اما ان يكون حيا او جمادا فان قدر كونه جمادا لزم منه ان يحل مقدور عمرو في جماد
ميت حتى يصح ان يكتسب الحي صفات الجمادات وذلك مما لا يرتضيه لبيب وان قدر
ذلك المحل حيا لم يخل اما ان يكون له قدرة او عجز اذ الحي لا يعرى عن القدرة الا
الى العجز وكيف ما كان فلا بد من تعلق قدرته او عجزه فان تعلقت قدرته بما في محله
وبقايم بمحل آخر كالاول الذي فرضنا الكلام فيه لزم من ذلك كون المقدور بينهما
مقدورا بقدرتين ثم تقدر بدلا من القدرة عجزا فيكون كل واحد من المقدورين
مقدورا معجوزا بقدرتين وعجزين ودليل آخر وهو ان الصفة التي تقوم بمحل آخر
وتتعلق بها القدرة من المحل الثاني لو خلقت بعد ذلك قايمة بمحله مع الصفة التي
تعلقت بها القدرة في محلها اذ كانتا من جنسين بان يكون احد المقدورين مثلا
كونا والاخر علما لوجب ان تتعلق بها لكونها تعلقت بها اذ اختلاف محلها يستدعي
ذلك ان تتعلق بصفة قايمة بمحل اخر وذلك يستدعي تكثر متعلقاتها الا الى حد معلوم
ثم لو كان الامر كذلك للزم منه تعلق القدرة الواحدة بمقدورات كثيرة في محلها حتى
تكون القدرة على كون قدرة على العلوم والارادة والكلام والفكر والجهل والشك
والظن وساير مقدورات العبد ولكانت ثمرة هذه المسلة استحالة خلق العجز

للعبد لان القدرة الواحدة قد تعلقت بكل مقدور له فلو حل عجز عن شيء منها
لصار معجوزا مقدورا في زمان واحد وذلك مستحيل وما ادى اليه كان مثله في
الاستحالة ودليل آخر وهو ان الله تعالى لو خلق جوهرا واحدا لبقي معه في
الوجود حادث آخر وصيره حيا فلابد من قدرة قايمة به او عجز واذا قامت به
قدرة كان مقدورها قايما بمحلها اذ لا محل من الحوادث موجود سواه واذا كان
هذا الحكم الواحد من المحال فكذلك حكم كل محل يقدر حدوثه بعده او قبله وبهذه
القواعد يبطل التولد راسا والقول به فان المتولد لا يخلو ان يكون قديما
او حادثا فان قدر قديما ولابد له من سبب تولد منه كان السبب ايضا قديما واذا
كان السبب والمسبب قديمين لم يكن لتولد احدهما من الاخر معنى اذ لو عكس
عاكس فصير السبب المولد مسببا متولدا لم يتمكن الرد عليه في عكسه ذلك
لان القدم يقتضي ثبوت القديم من غير اول ولا حاجة بالقديم الى من يثبته اذ ثبوت
القديم واجب وان كان السبب قديما والمسبب حادثا كان باطلا اذ المسبب لا يتاخر
عن سببه فان ذاته تثبت لاجل ثبوت ذات سببه وهو كالعلة والمعلول لا يجوز تقدم
احدهما على الثاني واذا كان السبب والمسبب حادثين كان باطلا فانه لا يخلو المسبب
اما ان يكون في ذات السبب قبل تولده او لم يكن الا عند ظهوره فان كان لم يزل في سببه
ثابتا لم يكن لكونه متولدا عنه معنى اذ لم يزل كاينا فيه وان كان لم يكن فيه ثابتا فلا
معنى لتولده منه اذ الواحد لا يكثر في نفسه الا اذا انضم اليه ما هو زايد عليه وما لم
يكن ثم كان واذا كان كذلك فهو مفتقر الى مخصص يخصصه بالثبوت بدلا من العدم
وما صار اليه القايلون بالتولد من ان الشجرة في البزرة بالقوة هذيان لا يعقل
فانه لا يخلو الشجرة اما ان يكون في البزرة موجودة او معدومة فان كانت معدومة
فليست في الشجرة فان لا شيء لا يحل شيئا وان كانت الشجرة في البزرة موجودة ادى القول
بذلك الى اقتحام جهالات حتى يجوز هذا القايل بهذا ان يدرج العالم كله الى خرت
ابرة من غير ان ينعدم منه شيء ولا جهالة فوق هذه وسنرد على الفلاسفة بعد هذا
ان شاء الله تعالى ولكنا نذكر الرد على اهل الاعتزال في مصيرهم الى القول بالتولد في
مسايل مخصوصة في مذاهبهم دعاهم الى القول بذلك نصرة مذاهبهم في ان العبد يخلق

فقدموا هذا المذهب وهو باطل ثم بنوا عليه ما هذوا به من القول بالتولد
ومن قدم المذهب على الدليل فقد ضل عن سوا السبيل وقد ذكرنا ذلك عنهم
في صدر هذا المجموع عند بيان ان ليس بين العلم والنظر ارتباط معقول وبينا ان
العلم لا يتولد عن النظر ولم تصر المعتزلة الى القول بالتولد مصيرا منهم الى القول
بنفي حدث العالم كما فعلت الفلاسفة ولكنهم توهموا ان العبد يخلق ويخترع ثم ركبوا
المعقول على المشروع في الاستدلال فقالوا لا ينسب الله العبد ولا يعاقبه ولا يطلب منه
الا ما العبد فاعله فصيروا الطلب الشرعي دليلا على ان العبد خالق لما طلب منه ثم
قالوا على ذلك وجدنا الاشياء المطلوبة منا قايمة بذواتنا ومنفصلة عن ذواتنا
وكيف ما كان فلولا انا خالقون لها ما طلبت منا وضربوا لذلك ثلاثة امثلة فقالوا
العلم يتولد من النظر وحركة الحجر والثوب والسيف والرمح وما اشبهها يتولد من
حركات اليد او العضو الذي اعتمد به عليه وحركة بعض اجزا البدن يتولد منه
حركات بعض اعضائه ومنه يكون المشي فمن حركات القدم يكون حركات ساير اجزاء
البدن فما قرب من القدم وجاوره كالساق فحركاته يتولد من حركات القدم وحركات
الفخذ تتولد من حركات الساق وحركات اليد يتولد منها حركات الذراع وهكذا
الى ساير اعضا البدن فورود التكليف بهذه الاشيا عندهم اوجب ان يقولوا هي
خلقنا واختراعنا ووقوعها دون اسبابها اوجب ان يقولوا هي متولدة عن هذه الاسباب
ثم لم يقع العلم بهذه المتولده بمجرد اسبابها بل لا بد من قدرة للعبد عليها مع اسبابها
فلا مع المسلمين ولا مع الفلاسفة ثبت للمعتزلة قدم وكذلك يفعل الله بكل مفتر
كذاب **قال رحمه الله** والدليل على صحة ما صار اليه اهل الحق ان الذي وصفوه
بكونه متولدا لا يخلوا اما ان يكون مقدورا او غير مقدور فاذا كان مقدورا كان باطلا
من وجهين احدهما ان السبب على اصولهم موجب للمسبب عند تقدير ارتفاع الموانع
فاذا كان المسبب واقعا عند وجود السبب او بعده فينبغي ان يستقل بوجوبه ويستغني
عن تاثير القدرة فيه ولو تخيلنا اعتقاد مذهب التولد وخطر لنا وجود السبب
وارتفاع الموانع واعتقدنا مع ذلك انتفاء القدرة اصلا فيوجد المسبب بوجود السبب
جريا على ما قدرناه من الاعتقادات وهذا الزام صحيح فان القدرة عندهم اذا تعلقت

بالمقدور وجب وجوده في ثاني الحال ويصح بها وجوده واختراعه واذا كان
الامر كذلك فلا حاجة الى سبب يولد ما تعلقت به القدرة واخترع بها وينزل
ذلك منزلة قدرتين موثرتين متعلقتين بمتعلق واحد والتاثير فيه الذي هو
وجوده يصح بكل واحدة منهما وذلك يودي الى انقسام التاثير وهو عين وجود
المقدور والواحد لا ينقسم في نفسه لان القسمة هي الافتراق واذا بطل ذلك في
تقدير قدرتين موثرتين فكذلك يبطل في تقدير قدرة موثرة وسبب مولد لان
السبب عند القايلين بالتولد يقع به المسبب وكذلك القدرة عند المعتزلة تقع
بها المقدور وليس تعلق القدرة بالمقدور شرطا في سبب يولده ولا وجود السبب عند
القايلين به شرط في تاثير القدرة فيه فان الشرطية قد انحصرت فيما ذكرناه في صدر
كتابنا هذا فليست حركة العضو شرطا في حركة الحجر فان الشرطية لا تكون في
نوعين من جنس واحد فان الحركتين لو كانت احداهما شرطا في الثانية لاجتمعا في
محل واحد اذ من ضرورة الشرط والمشروط اذا كانا صفتين ان يكونا قايمين بمحل
واحد ولا يكون صفة في محل شرطا في صفة في محل اخر اذ ذلك يودي الى ان تكون محل
الواحدة شرطا في المحل الثاني حتى يمتنع وجود الحركة الواحدة مع عدم الثانية
واذا وجب عند وجود الحركة الواحدة وجود الحركة الثانية فليجب وجود محل الحركة
عند وجود محل الثانية اذ لا تصح حركة الا في محل والجواهر لا يدخلها الشرط
لجواز وجود جوهر مع عدم ساير الجواهر **قال رحمه الله** والوجه الثاني
ان المسبب لو كان مقدورا لتصور وقوعه دون توسط السبب **و** الدليل عليه
انه لما وقع مقدورا للباري تعلى اذا لم يتسبب العبد اليه فانه يقع مقدورا لله
تعلى من غير افتقار الى توسط سبب ∴ وهذا لازم لهم فانه لو كان لا يقع الا مع سبب
وقدرة معا في حق الحادث لكان كذلك في حق القديم اذ القدرة الحادثة اذا تعلقت
عندهم بمقدور وجب وجوده لا محالة واذا اقتدر الرب تعلى عندهم على مقدور
وجب وجوده فلا فرق بين الحادث عندهم والقديم في ايجاب المقدور عند تعلق
الاقتدار **قال رحمه الله** فان قالوا الباري تعلى قادر لنفسه والعبد
قادر بالمقدور والقادر بالنفس يخالف القادر بالقدرة ولذلك يتصف الباري

تعلى بالاقتدار على اجناس لا يقدر عليها القادر بالقدرة .:. وهذا الذى ذكروه
يبطل من وجه منها اولا انها دعوى من ثلثه اوجه لا تعتضد ببرهان احدها
ادعاؤهم ان البارى تعلى قادر بنفسه على راى طايفه منهم قد ذكرناها عند بيان
اتصافه تعلى باحكام الصفات وهو قادر لنفسه اى ان كونه قادرا هو صفة نفس
له عند طايفه منهم ثم قالوا ان العبد قادر بالقدرة ثم زعموا ان القدرة الحادثه
يتمكن بها من الاختراع لبعض الحوادث من غير توسط سبب ومنها ما لا يتصور
اختراعه الا مع سبب يولده وقد ابطلنا عليهم فيما قبل هذا عند اثبات الصفات
الصفات للبارى سبحانه وتعلى وننبه الان على غرض يتبين به وجه الحق لمن تامل
وهو ان المقدور يتعلق به من العاقل متعلق ويرتبط به منه مرتبط ثم التعلق حال
من الاحوال ثم لا يخلو ان يتبع هذا الحال الذى هو التعلق وجود البارى تعلى
وذاته فيكون وجوده قدرة او في حكم القدرة يصح من ذاته ما يصح من القدرة من
التعلق والاختراع والقول بهذا خروج عن الدين وقد قالت به طايفه من المعتزله
وهم المنكرون المعانى في حقه سبحانه والاحوال واما ما يتبع هذا التعلق صفة
نفسية له وهى كونه قادرا وهذا الذى قال به جماهير اهل الاعتزال وهم الذين
نفوا المعانى واثبتوا الاحوال لله سبحانه وهذا لا يجوز في العقل وطريقه فان الحال
لو تعلقت لكانت ذاتا موجودة لان التعلق حال من غير خلاف بين العقلاء فلو تعلقت
الحال وهو كونه قادرا من غير ثبوت قدرة لوجب ان يكون موجوده متعلقة من صفه
نفسها اذ كل ما يتعلق انما يكون تعلقه صفة نفس له فلا يثبت التعلق الا ان
يكون تابعا لها وصفة نفس لها فيلزم من ذلك تصيير الحال موجودة وهو باطل وقد
تقدم القول عليه عند اثبات الاحوال والرد على منكريها فاذا بطل ان يتعلق
بالمقدور ذات البارى تعلى وبطل ان يتعلق به ايضا كونه قادرا الذى هو حال له
ولا بد بين القادر والمقدور من ارتباط هو التعلق وهو حال ولا بد للحال من موجود
يتصف بها فيجب بعد هذا ان يتعلق بالمقدور متعلق هو ذات والمتعلق حال له
ويكون ذلك المتعلق مختصا بالقادر اختصاص الصفه بالموصوف وهذه الصفه هى
القدرة اذ لا معنى لكون المقدور مقدورا الا ارتباط القدرة به فقد بطل ادعاؤهم

الى ان الباري تعلى قادر من صفه نفسه واما الدعوى الثانيه وهي قولهم ان
القادر من صفة نفسه لا يحتاج في اختراع مقدوراته الى توسط سبب والقادر
بالقدرة يحتاج في ايقاع مقدوره الى توسط سبب وذلك باطل على مذهبهم
فانهم صاروا الى ان القدرة لا توثر في ايقاع المقدور وانما الموثر فيه كون القادر
قادرا شاهدا وغايبا وانما قالوا ذلك لوجهين احدهما ان الباري تعلى لا تقوم
به قدرة عندهم باتفاق منهم على نفي المعاني القديمة واوجبوا ان يكون الحادث
قادرا بقدرة ومنعوا تاثير القدرة في ايجاد المقدور وصيروا التاثير لكونه
قادرا حتى لا يتناقض الامر في الموثر في المقدور بين القديم والحادث وانما اثبتوا للعبد
قدرة من حيث اوجبوا تعليل الحكم الجايز وكون العبد قادرا جايز فعللوه بثبوت القدرة
وقد سبق الرد عليهم في باب تعليل الواجب والرد على منكريه فاثبتوا للعبد قدرة
وحكموا بالتاثير لكونه قادرا دون القدرة والوجه الثاني الذي حملهم على صرف
التاثير ان كون القادر قادرا هو مصيرهم الى ان الاشياء ذوات في العدم موصوفة
بخصايص صفات الانفس والقدرة جنس منها تثبت في العدم كسايرا الاجناس وهي
اذ ذاك غير قايمة بمحل كسايرا الاجناس التي هي ذوات في العدم فيثبت لها في العدم
كونها قدرة لانها صفة نفس لها ولا تثبت اذ ذاك كون القادر قادرا لان القدره
في العدم موصوفة بصفة نفسها وهي كونها قدرة وهي غير موجبة حكما اذ ليست
قايمة بمحل وقد تقدم الرد عليهم بما فيه مقنع فلو اثبتوا للقدرة تاثيرا للزمهم
ان يثبتوا لها التاثير في حال عدمها لانها اذ ذاك قدرة على الحقيقة فلهذا صرفوا
التاثير للحكم المعلل بها وهو كون القادر قادرا وهو باطل اذ لا معلول على الحقيقة
لان ذاتا لا يتصور ان توجب لذات اخرى حالا اذ الحال لا بدوان وكون تابعا نفسا
واحدة وقد تقدم من بيان هذه المسلة ما فيه شفا وغنية وتبين ان الموثر عندهم
في المقدور كون القادر قادرا لم يسخ لم الفصل بين كون الباري تعلى قادرا وبين
كون الحادث قادرا اذ المقدورات تقع بالاحكام لا بالقدر واما الدعوى الثالثه
وهي قولهم لما كان الباري تعلى قادرا من صفة نفسه عم تعلق كونه قادرا ولهذا يقتدر
على اجناس لا يقدر عليها القادر بالقدرة فان عللوا ذلك بان يقولوا ان تعلق

اذاعم

القدرة بمقدوراتها من صفة نفسها باجناس ولا تتعلق باجناس ولما كان كون القدم تعلى قادرا هو المتعلق ع اذ لا نفس للمتعلق بل هو حال فلا يختص بمقدور دون غيره من صفة نفسه اذ لا نفس له فاذ قالوا ذلك كان باطلا من وجهين احدهما ان كونه قادرا اذا كان حالا فلا يصح تعلقه البتة لا عموما ولا خصوصا لان المتعلق حال ولا تثبت الاحوال للاحوال لان ذلك يودي الى التسلسل وهذا يبطل كون القادر قادرا والوجه الثاني ان نسلم لهم تعلق كونه قادرا ثم نمنع عموم تعلقه لان مقدورات العباد ليست مقدورة له عندهم ولا يغنيهم قولهم في الاعتذار عن هذا انه تعلى قادر على ايمان يضطر اليه العبد بان يخلق له عجزا متعلقا بايمان ضروري فان ذلك لا يكون ايمانا مطلوبا منه مرادا لله عندهم فالذي يقدر عليه لا يريده والذي يريده لا يقدر عليه وكلامنا في الايمان المطلوب من العبد ولا مخلص لهم من هذه الطلبة فتظهر تناقض دعواهم في كلما اوردوه من هذه المسلة وقد اثمرت هذه القضية امرين احدهما ان المتولد غير مقدور اكتفا بسببه في وقوعه والثاني ان المقدور غير متولد اكتفاء بتاثير القدرة فيه وبطل ان يكون الشي الواحد متولدا من سبب مقدورا بالقدرة واذا تبين ذلك فلا يخلو المعتزلة بعد بطلانه اما ان يذهبوا الى ان العلم يقع بالقدرة دون نظر يولده وان حركة الحجر يقع بالقدرة دون اعتماد يولدها واما ان يقولوا يقع العلم بتوسط السبب الذي هو النظر دون القدره وكذلك حركة الحجر يقع بتوسط السبب الذي هو تحرك العضو عند اعتماده عليه اذ الجمع بين الاقتدار والتولد قد بطل بما تقدم ذكره فان صاروا الى ان العلم يقع بمجرد القدرة دون السبب وحلوا عقدا صرارهم على هذا القول لزم مطالبتهم بامكان ثبوت العلم بالمدلولات من غير تفكر ونظر وهيهات فلا يجدون الى ذلك سبيلا واذا امتنع ذلك علينا وعليهم بحثنا على الوجه الذي كان به المنع فلا يخلو ذلك من ثلاثة معان احدها ان يكون لقصور قدرة العبد عن الاختراع فاذا لم يخلق الباري له علما فلا يستطيع عليه العبد واما ان يرجع المنع الى امتناع السبب المولد واما ان يرجع الى محض الاعتياد فان كان المنع لقصور القدرة الحادثة عن التاثير فهو الحق الذي دان به سلف الامة وخلفها من الصالحين الموفقين وان زعموا ان الامتناع

من وقوع العلم عدم سببه ومولده الذي هو النظر كان ذلك خوضا منهم فيما
تقرر الفراغ من ابطاله واذا ابطل ان يكون من عدم السبب لم يبق الا ان
المنع يكون راجعا الى اجراء الله سبحانه عادته في خلقه كيف شاء بان لا
يخلق العلم بالمدلولات والادلة الا بعد النظر فيها وفي ذلك ادل دليل على امتناع
الخلق والاختراع على العبد فان قدرة العبد لو كانت صالحة للايجاد على
الحقيقة لم تتوقف على اعتياد وارادة من الله تعالى فان اهل الاعتزال ومتبعوهم
على الضلال لا يمتنع افعال الخلق ارادة ذي الجلال فان الله عندهم يريد الطاعة
والعبد يخلق المعصية على كراهية الرب لها تعالى الله عن قول المبطلين وكذلك
ان صاروا الى ان العلم يقع بمجرد السبب المولد كان ذلك تصريحا بقول الفلاسفة
القائلين بقدم العالم حتى يجوز ان يثبت فعل من الجايزات بسبب يوجبه لا باقتدار
مقتدر عليه وذلك يقضي باختصاص الجائز بالثبوت دون العلم من غير مخصص
قصد ايجاده وذلك خروج عن الدين ورد للضرورة وابطال للدلالة الادلة
العقلية والشرعية والعياذ بالله من طرق الضلال فقد بطل ان يقترن الاقتدار
والتولد عقلا وقد بطل مجرد السبب في التاثير عقلا ايضا وبقي وجه الاعتياد
وهو الحق وقد تعذر القول به على اهل الاعتزال الصايرين الى القول باقتدار
العبد على الخلق والاختراع فليس لهم سبيل الى بيان وجه الحق في هذه المسلة
ما داموا مصرين على ان العبد يخلق ويخترع فلاهم مع الفلاسفة اهل الكفر ولا
مع المومنين اهل الحق وصاروا كالمنافقين مذبذبين بين ذلك لا الى هولاء ولا الى
هولاء ومن يضلل الله فلن تجد له سبيلا قال رحمه الله ثم المصير الى التولد
يجر على معتقد فضايح تاباها العقول ويدرك فسادها بالبداية وذلك ان من
رمى سهما ثم اخترمته المنية قبل اتصال السهم بالرمية ثم اتصل بها وصادف حيا
ولم يزل الجرح ساريا الى الافضاء الى زهوق الروح في سنين واعوام وكل ذلك
بعد موت الرامي فهذه الرزايا والالام من افعال الرامي وقد رمت عظامه ولا مزيد
في الفساد على نسبة قتل الى ميت :. التولد عند المعتزلة يكون العلم يتولد
عن النظر معه في محله وما عدا ذلك مما صاروا الى القول بالتولد فيه فانهم شرطوا

فيه اعتمادات وانما لا تحركه الثوب عند حركة اليد وما كان بالكلام او بحركات
من غير اعتمادات فلا يولد عندهم فاذا رمى الرامي عندهم حجرا فلا خلاف عندهم
في تولد حركات الحجر من حركات اليد وكثرة حركات الحجر عند اندفاعه في الكثرة على
قدر سرعة حركة اليد في الزمان فيندفع الحجر عند ذلك بحركات كثيرة متواليات
ويقطع مسافة بعيدة والاعتمادات عندهم راجعة الى شدة العضلات وقوة ارتباط
الاعصاب على الاعضاء وذلك من مذاهب الطبايعيين وهو غير مرضي عند
المحققين بل يفعل الله ما يشاء لمن يشاء على اي خلقة خلقه وعلى اي شكل صوره
وكل ما تقدم من الادلة على ان غير الله تعالى لا يوجد شيا ولا يخترعه فهو دليل على الرد
على القايلين بالتولد لصحة الدلالة على انفراده تعالى بالايجاد والخلق افمن يخلق
كمن لا يخلق افلا تذكرون **قال رحمه الله** فان قالوا وجدنا المسببات واقعة
على حسب القصود والدواعي ومبالغ الاسباب كما ان المقدورات المباشرة بالقدرة
القايمة بمحلها تقع على حسب الدواعي والقصود وراموا بهذا تشبيها بين ارتباط
القدرة بالمقدور في تمكين العبد من ذلك وبين المسبب وسببه في تمكين المقاصد
لذلك وليس الامر كذلك فان القدرة على حركة في محل الانسان تقع مع القدرة
ولا تختلف مع ثبوت قدرتها المتعلقة بها وذلك ان الحركة الى جهة مخصوصة عليها
قدرة متعلقة بها لا تصلح لغيرها والحركة الى جهة اخرى عليها ايضا للعبد قدرة
متعلقة بها لا تصلح الا لها فالمقدور ابدا لا تخالف القدرة في صلاحيتها له بل
يقع على ما تصلح القدرة وليس كذلك الاسباب التي ادعوا انها مولدة فان
العبد اذا رمى حجرا وقصد به مرميا اليه قد يصيبه وقد تخطئه ويصيب غيره وذلك
ان القدرة منفردة ومقدورها منفرد ايضا لا يتعلق القدرة الواحدة الا بمقدور
واحد وهذا مذهب اهل الحق وقد تقدم بيان ذلك والرد على من انكره وجاحده
وليس كذلك السبب المولد عندهم فقد يزيد تارة وينقص اخرى فلا نسلم لهم ان
المسببات تقع على حسب القصود والدواعي فان الشبع يقع مقصودا ولا يقع
متولدا عندهم وكذلك الري عند الشرب يقع مقصودا وليس متولدا عندهم
وكذلك الخوف عند التخويف والتهويل تقع مقصودا وليس بمتولد عندهم وكذلك

البشر والبرد والسقم مما لا تتولد عندهم وكذلك التخيل والاحتشام قد
تقع مقصوده وليست من المتولدات وكذلك الحرارة عند احتكاك اجرام تقع
ايضا مقصودة من غير ان تتولد عندهم وكذلك الموت عند اكثرهم يقع مقصودا
عند اسبابه المعتاده وليس من المتولدات ثم نجد ما يقع على خلاف المقاصد
والدواعي مع كونه مقدورا وذلك افعال الغافل والذاهل فانها مقدورة
للغافل والذاهل وتقع من غير قصد وقد يريد ان تتكلم بالكلمة فينطق بغيرها
على خلاف ما قصده وهذا لا ينكره احد من العقلاء واذا ثبت هذا الاحتمال
سقط شيء مما ذكرناه الاستدلال .:.

باب

قال رحمه الله ذهبت الفلاسفة الى ان الكون والفساد المعبر بهما عن
تركيب العناصر الاربعة واختلالها بعد التركيب من اثار الطبايع والقوى وما يجري في
العالم المنحط عن فلك القمر ومداره من الاستحالات الضرورية فكلها اثار
طبيعية وما يجري في العالم العلوي العري عن النار والهواء والماء والارض فهو
من اثار نفوس الافلاك وعقولها وتلك الاثار تستدعي عندهم الى الروحاني الاول
وهو مستند الى الموجود الاول وهو الباري على زعمهم وهو سبب الاسباب
وموجبها وليس من مقتضى اصلهم ان الموجود الاول يخترع شيا على اختيار في
ابتداعه بل هو موجب للروحاني الاول ثم الروحاني موجب للفلك ونفسه وعقله
وكذلك القول في الفلك الاعلى مع الذي يليه الى الانتهاء الى فلك القمر والاثار
العلوية متناسبة لا اختلاف فيها ولا يعتورها قبول اختلاف الاشكال فالشمس
لا يتصور تقديرها على هيئة اخرى غير الهيئة التي هي عليه وانما يتعرض لقبول
الاشكال المختلفة هيولا عالم الكون والفساد ويعبرون في هذه المواضع
بالهيولا عن الجواهر ويعبرون عن اعراضها بالصور ثم حقيقة اصلهم ان العالم
العلوي وعالم الكون والفساد لا مفتتح لهما وهما مع الموجود الاول كالمعلول
مع العلة فهذه حكاية مذهبهم ثم اعلم ان الفلاسفة على ثلاث فرق فرقة منهم
هم الطبايعيون ينظرون في عالم الكون والفساد وهي كرة الارض ومعنى الكون
عندهم تركيب العناصر ومعنى الفساد اختلال ذلك التركيب ويسمون الجواهر

عندنا اذا ايتلفت هيولا وكل متحيز عندهم فهو متركب واقل ما يتحيز عندهم في
صغر حجمه ما يأتلف ويتركب من اربعة مواد وهي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة
وهي المواد والطبايع والعناصر والجواهر واصل الطب عندهم معرفة اقدار
اجزاء التركيب على تقريب لا على احاطة وتحقيق وينظر الطبيب في المزاج
وتركيب الجسم وما الاغلب عليه وما الاقل وينظر الى الغذاء والدواء ويقابل
الحار بالبارد والبارد بالحار والرطب باليابس واليابس بالرطب ثم ينظرون في
السن والاقليم والفصل من السنة ثم ينظرون في القدر الذي يقابل به ما
غلب من الطبايع على الجسم فيقابلونه به على قدر يصلح له فاذا انحل تركيب
الهيولا صار الى الاسطقسات وهي الارض والماء والهواء والنار فالارض التراب
وهي المتوسط المركز الذي اليه ينتهي كل هيولا وقد احاط بالارض فلك الماء
وهو اسطقس البرودة والرطوبة والتراب اسطقس البرودة واليبوسة ثم فلك
الهواء وهو اسطقس الحرارة والرطوبة ثم فلك النار وهو المحيط الاعلى من
الاسطقسات ثم المواد وهي البرودة والرطوبة والحرارة واليبوسة ثم فلك القمر
ثم فلك عطارد ثم فلك الزهرة ثم فلك الشمس ثم فلك المريخ ثم فلك المشتري ثم
فلك زحل ثم فلك البروج ثم فلك الروحاني ثم الفلك الذي هو الموجود الاول واليه
يستند الكل على تدريج فالطبايعيون من الفلاسفة لا ينتهي نظرهم الا الى مقعر
فلك القمر في عالم الهيولا وصورها والصور عندهم الاشكال التي تركب عليها
الاجسام المؤتلفة وليس في الوجود عندهم ما يقبل الا الاشكال المختلفة سواها
واما من فلك القمر فصاعدا فلا نظر للطبايعيين في شي من ذلك وانما ينظر في ذلك
الدهرية وهم الطايفة الثانية من الفلاسفة يحكمون بالقضاء من العالم العلوي
على العالم السفلي ويجعلون لهذه الافلاك تاثيرات وقوى وهي على هيئة لا تقبل
عندهم شكلا خلاف ما هي عليه وزعم هولاء ان دورات الافلاك كلها من المغرب
الى المشرق وان الفلك التاسع على خلاف بينهم وهو الذي يقذف بالافلاك
كلها من المشرق الى المغرب كل على اقدار وترتيب منازل وما علا من الافلاك فهو
سبب للفلك الذي يليه من اسفله وعنه يتولد فالقمر وفلكه متولد عن عطارد

وفلك عطارد متولد من الزهرة وهي متولدة من الشمس والشمس متولدة
من المريخ وهو متولد من المشتري والمشتري متولد من زحل وهو متولد من
فلك البروج وفلك البروج متولد من الموجود الاول الذي هو علة العلل وسبب
الاسباب ولم تثبت الدهرية شيئا ابدا على هذه الافلاك في العالم العلوي
وهي احياء عالمة بسايط غير مركبة ولا موصوفة باعراض هي صورها وهي
موثرة في العالم السفلي بما فيه ولم يزل الامر عندهم على هذا كلما نفذت دورة
بما فيها من التاثيرات عادت مرة اخرى وليس لهذه القضية اول عندهم
والدورة الكبيرة وهو الاوج عندهم تعود دورته الى ست وثلاثين الف سنة من
حساب الشمس ويعود كل شي الى ما كان عليه وصار هو لا الى ان لا معلوم
الا ما يحس وقالت فرقة منهم يقال لهم السمنية لا يعلم شي الا المحسوسات
او ما بلغت اليه ضرورة العقل وكل ما يكون من عالم الهيولا فانه عندهم يعود
في الدورة الثانيه وكل ما جرى للحيوان والنبات من اتصاف فانه يعود اليه في
الدورة التي بعد دورته التي هو فيها واما الطايفة الثالثة من الفلاسفة
فانهم يثبتون ما ادعته الطبايعيون من مواد هم وتركيبها وما ادعته الدهرية
في اقوالها الا انهم زادوا على الفريقين باثبات افلاك روحنيات لما انتهوا الى
فلك البروج قالوا ان فوقه فلكا هو فلك النفس وهو متولد عن فلك العقل
وفلك العقل هو ايضا متولد من الفلك الروحاني وهو المعبود عند طايفة منهم
وهو ابسط البسايط وهو علة العلل وطايفة منهم قالت ان هذا الروحاني
هو متولد من الموجود الاول الذي هو الاله وهو الذي صدر عنه العالم على
التدريج وانما تولد عنه الروحاني الذي يليه وكذلك واحد عن اخر الى فلك
القمر لانهم قالوا لا يتولد عن الواحد الا واحد وكذلك اختلفوا في اثبات فلك
النفس والعقل فقالت طايفة هما فلك واحد وقالت طايفة للنفس فلك
وللعقل فلك وليس التقدم عندهم بالزمان بل هو بالرتبة وجملة الافلاك
الروحانية وغيرها مما دونها لم تزل في ازمنة فالباري لم يزل في ازمنة لا اول
لها وقد رددنا عليهم عند اثباتنا قدم الاله سبحانه وبينا حقيقة الزمان

وانه مقارنة حادث حادثا في الحدوث فهذه جملة اغراضهم ولنا في الرد عليهم
مسلكان احدهما ان نبين حدث العالم واذا ثبت بطل كل ما موهوا به فان كل
مختص بجهة او ثابت في مكان فالحدوث وصفه اذ الاكوان من الحركات والسكنات
واجبة له لا ينفك عنها ولا يسبقها وما لا يسبق الحادث فهو حادث ثم حادث لا
اول لها يستحيل ثبوت واحد منها وقد تقدم بيان ذلك في الركن الرابع من حدث
العالم واذا استندت الحوادث بجملتها الى اول فلا بد لها من موجد يوجدها وهو
لا يشبهها ولا تشبهه ثم تكون تخصيصه اياها تخصيص اختيار لا تخصيص علة
اذ في التعليل حدوثها وقدمها وكلاهما محال ∴ ولو اقتصرنا على هذا في الرد
عليهم لكان كافيا شافيا ولكن لا بد من تتبع دعاويهم الكاذبة واقاويلهم المزخرفة
فاما اصحاب الهيولا والمادة فما ادعوه من اثبات حرارة وبرودة ورطوبة ويبوسة
بسايط من غير حلول في محل مجرد دعوى لا سبيل الى العلم بها مع القطع باستحالة
ثبوتها اذ الحرارة من غير حار موصوف بها لا تجوز في العقل وقد تبين في حدث العالم
ان الاعراض لا تقوم بانفسها وانها مشروطة بمحالها واما قولهم بترتيب اماكنها
وان بعضها فوق بعض مع كونها بسايط فامر لا خفاء ببطلانه فان المختص بجهة
لا بد من كونه متحيزا واثبات التحيز للحرارة واخواتها مستحيل واما قولهم انها تمتزج
وتتركب فمستحيل فانهم ان عنوا بذلك مجاورة بعضها لبعض فلا امتزاج بل بقي
كل شي منها على ما كان عليه قبل المجاورة وان عنوا بالمزاج التداخل فقد
بطلت حقايقها ولم يتصور انفصالها بعد ذلك ثم يمنعهم من امتزاجها ان الحرارة
طبعها العلو وان الرطوبة طبعها التسفل وكذلك البرودة والهوا متصعد
وليس متسفلا فكيف يتصور الامتزاج من هو كذا الا ان تختل حقيقة كل شي منها
حتى تنزل الحرارة من مركزها او تصعد البرودة من موضعها وقد اتفقوا على ان
الامتزاج انما يكون اسفل من هذه وهو عالم الكون والفساد وهي كرة الارض
فكيف بلوغ بعضها الى بعض ثم التركيب كناية عن انضمامها وقرب بعضها من بعض
وذلك لا يكون الا بعد ثبوت التحيز وقبول الاكوان وهذا يبطل ما ذهبوا اليه
من التركيب في حق العناصر والمواد ثم اذا تركبت صارت متحيزة اجساما هيولا
نية

وقبلت الاشكال وهي باعيانها التي كانت لا تقبل الشكل بانفسها ثم صارت
ذات اشكال اذ ليست الهيولانية ذوات اشكال زايدة على الطبايع المؤتلفة
بل هي باعيانها تعود هيولا ذوات اشكال وكل هذا اثماتا باه العقول ومجه
الاسماع وكل من اثبت شيا فلا بد من برهان يصحح دعواه والا فهو مردود عليه
قوله غير مخلا ودعواه وقد انحصرت طرق العلوم بالغايات التي لم نشاهدها
في خبر يعتضد بمعجزة في كونه صدقا او خبر يعتضد بتواتره حتى يامن العاقل
كونه خلفا في قضية العرف او في دلالة العقول التي تشهد الضرورة بصحتها
او في مجرد الضرورة وليس على ما ادعوه من ثبوت هذه العناصر شئ مما ذكرنا
بل على استحالة انه دلالات وحكم للضرورات ولا ثبت لهم قدم عند هذه المطالبات
لانهم قلدوا من كفر قبلهم وغالطوا عقولهم واضلوا ضلالا انهم اقيسة فاسدة
وجهالات معتقدة وما هدى الله تعالى اهل الحق الى حقايق النظريات الا
بالتنبيه في كتابه وعلى السنة رسله بذكره الايات والدلالات في الارض والسموات
فهدى الله سبحانه من شاء من خلقه للفكر والاعتبار فابصروا عجايب صنع الله
في ترتيب الجايزات وتخصيص المخلوقات وبلاد الهند لم يبعث اليهم رسول قبل
محمد عليه السلام ولا شاهدوا خرق العوايد في معجزات الانبيا عليهم السلام
فاستعملوا عقولهم في غير طرق الحق واقاموا المعاندات الجايزات والجبات وانزلوا
خرق العوايد من قبيل المستحيلات فاذا بهرت عقولهم ما لا قدرة لهم على تكذيبه
ودفعه كانفلاق البحر واحيا الموتى وطوفان نوح وسلامة الخليل عليه السلام
من احراق النار حتى صارت عليه بردا وسلاما مع ما ضاهاها من دك الجبال
على ثمود وخروج الناقة من صخرة وارسال الريح على عاد واهلاك قوم بها ونجاة
اخرين وهم معهم في مكان واحد سلكوا فيها مسالك فما وجدوا سبيلا الى تكذيبه
كذبوه وما لم يجدوا الى التكذيب فيه سبيلا صرفوه الى الحيل والسحر والمذكات
واذا كان امرا يتصور ان يوصل اليه بالسحر والحيل قالوا فان اوجب ذلك تمسكا
منهم بما اعتقدوه واذا قهرتهم سيا قاة الادلة القاطعة قالوا هي قوة جدلية
وهم يعترفون بانها لازمة ولا طاقة لاحد على دفعها فاما اقيستهم فهي مثلا انهم

اذا نظروا الى فلفلة ادركوا بردها في حاسة الكف قالوا ان الحرارة فيها كامنة
وقد بينا على الرد عليهم في ابطال الكمون والظهور في باب حدث العالم فاذا
جعل منها على قرحة اولا كما احدث فيه وحدث الحرارة عند ذلك قالوا ان
الحرارة الكامنة فيها ظهرت الان وانتقلت الى اجزاء الغير وهذه غلطة وقد
بينا ان الاعراض لا تنتقل الا في محلها في باب حدث العالم ثم طلبوا مادة تمد به
الفلفلة وغيرها من العقاقير الحارة ما عتقدوا مادة حرارة ثم فعلوا كذلك
فيما يكون البرودة عند نفسه وفيما تكون الرطوبة عند استعماله وفيما تكون
اليبوسة عند مجاورته اذ عند اللمس توجد هذه الاربعة والالام واللذات
نتايج هذه الاربعة وهي راجعة الى الانفصال والالتيام في هذيان طويل واحالوا
على ذلك ان يجعل حيوان في نار موججة فيحترق ويبقى على حكم الحياة والله سبحانه
ان شاء يبعد من عبيده ان يحترق فتميز اجزاؤه ويخلق له حياة ابدا فانه لا
يموت اذ لا يموت احدا الا بالموت ولا يحيى الا بخلق حياة والالام واللذات لا تنافي
الحياة بل تصح الا بها وليس للحياة شرط الا المحل فحسب فاذا سيلوا عن كون
العناصر ثابتة هل ذلك محسوس لم يستطيعوا على ذلك ولا هي مما اتت به الشرايع
فنعلم بذلك ولا تشهد لها ضرورة العقل ولا استندت الى خبر متواتر اذا اصل ما
تتواتر عنه الاخبار ان يكون في الاصل محسوسا وليست العناصر كذلك فقد
انسدت الطرق الموصلة الى العلوم دونها ولكن الله يضل من يشا ويهدي من
يشا لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون واما الطايفة المتنابية وهم الدهرية فانهم
يقولون لا يعلم الا ما يحس وما عدا ذلك فلا سبيل الى العلم به فاذا زعموا انهم
يعلمون انه لا يعلم الا ما يحس قيل لهم هذا العلم الذي تعلمون به انه لا يعلم الا ما
يحس امعلومه محسوس عندكم فان قالوا هو محسوس لنا قيل لهم ان النفي لا
يكون محسوسا وانما معلومكم على زعمكم انه لا يعلم الا ما يحس فمعلومكم اذا انما هو
نفي العلم عمن لا يحس معلومه وان زعموا ان معلومهم في ذلك غير محسوس نقضوا
ما اصلوه من قولهم لا يعلم الا ما يحس: واما ما ذهبوا اليه من تاثير بعض الافلاك
في بعض فامر لا يتصور ثبوته في قضيات العقول فان التاثير لا يخلو ان يكون

ايجادا كما نوثر القدرة في المقدور فتبرزه الى الوجود واذا كان كذلك فالموثر
يتقدم على ما يوثر فيه لا محالة وهم يابون ان تتقدم فلك على فلك بالزمان
او يكون التاثير اثبات وصف في الموثر فيه ولو كان كذلك لكان كل فلك موصوفا
بما اثر فيه الاخر وهذا يخرجها عن كونها بسايط ويصيرها الى التغير عما هي
عليه وهم يابون ذلك واما قولهم انها احيا فدعوى عرية عن التحصيل اذ
لولا قراين تقترن بالاحيا ما علم احد كون الحي حيا فاي قرينة تقترن بالقمر
او غيره حتى تدل على حياته وليس لاحد ان يدعي ادراك قرينة تشهد له عند
ادراك القمر انه حي ودعوى ذلك زور وبهتان واما قولهم ان الاعلى منهم يوثر
في الادنى اليه من جهة السفل فلا برهان عليه فان التاثير وان كان باطلا لو
سلم لم يجب تاثير الاعلى في الاسفل بل كان يكون الامر سواء جايزا كيف
والفيض امر لا يعقل ولا يتصور بانه اما ان يكون انتقالا واما ان يكون تعلقا
فان قدر انتقالا ادى الى ان يكون اجساما متحيزة وذلك مما يابونه وان كان
الفيض عبارة عن تعلق بالمفيض عليه كان ذلك باطلا اذ لا يخلو ان يوثر في
المتعلق او لا يوثر فيه فان اثر فيه فقد اخرجه عن كونه بسيطا وصيره مركبا
موصوفا بما لم يكن قبل موصوفا به وان كان لا يوثر فيه فلا تاثير فلا معنى للتعلق من
غير تاثير فيه اذ يكون كتعلق العلم بالمعلوم **و**اما الطايفة الثالثة وهم
الالاهية من الفلاسفة فانهم وافقوا اخوانهم من الدهرية والطبيعية على ما
تكلموا فيه ثم زادوا عليهم في اثبات افلاك روحانية لا يشهد لها شاهد ولكنهم
صاروا الى ما صار اليه من اثباتها لما حملوا اصحاب الهيولا على اثبات العناصر
جزيا على اقيسة فاسدة وذلك انهم قالوا وجدنا الحيوانات دهيولانية كالنبات
والجمادات ثم رايتا بعض الحيوانات ذوات افكار وعقول وعلوم فعلمنا ان لها
مواد تمدها بنفوس وعقول فلذلك اثبتنا فلك نفس وفلك عقل واما
اسنادها الى الموجود الاول فامر واجب لا ينكره العقول ولا يختلف في ذلك
العقلا لان العلم بالله علم ضروري لا يختلف الاحوال في ذلك ثم ما صاروا اليه
من فيض هذه الافلاك على الاجسام التي هي عالم الكون والفساد على ترتيب

ت

اصله الاعتدال في المزاج على ترتيب ايضا ولا علة عندهم يعرفونها في كون
هيولا اقرب الى الاعتدال من مركب اخر وجعلوا علة قبول المفيضات الاعتدال
ثم احالوا ان يوجد مركب معتدل غاية الاعتدال واتفقوا على ذلك لانه لو
كان كذلك لتجاذبته امور متضادة في الجهات والاخلاق وقال بعضهم لو كان
كذلك لقبل كل الروحانيات وكرج عن كونه مركبا هيولانيا ثم اتفقوا على
ان الموجود الاول انما تاثيره في الروحاني الذي يليه وتاثير الروحاني في الفلك
الذي يليه ثم كذلك الى فلك القمر فنقول هلا اكتفيتم بايجاب الموجود الاول
في ايجاب ما عداه من غير هذا التدريج الذي ذهبتم اليه لولا التحكم بغير دليل
وقد زعموا انهم يتوصلون الى ذلك من ان الموجود الاول يوجب الروحاني وان الروحاني
يوجب الذي يليه حتى تنتهي النوبة الى فلك القمر وما كان تحته من الطبايع فهي
من اثار الافلاك وعقولها وانفسها بتهذيب القرايح فالرياضيات من العلم
بالعدد والهندسة والطبايع وعلم الاكوان فينتج لهم العلوم بالالاهيات من
غير اقامة برهان ولا افكار في الدلالات البرهانية وهذه دعاوى كاذبة وانما
يصلون بما قالوه الى تخييلات واوهام وليست علوما على الحقيقة فان طرق
العلوم مضبوطة فما كان من العالم واقسامه فيعلم بتغييره وتخصيص بعض الجايزات
له دون بعض انه يدل على افتقاره الى المخصص فمن لم ينزل الجايز منزلته والواجب
منزلته والمستحيل منزلته لا يصل الى حقيقة علم بالالاهيات ابدا اذ ما عدا هذه
الاشيا التي ذكروها من الرياضيات لا تفي بالعلم بالالاهيات الا ان كان النظر
فيها من طريق الجواز والتغيير كما ذكرناه انفا وكذلك من اختلطت عليه المعلومات
في ارتباطها فلم يفرق بين ارتباط معقول وارتباط مشروع وارتباط معتاد ومعرفة
الانسان بالارتباط المعقول يبلغه الى فهم الارتباط المعتاد وفهم الارتباط المعتاد
يبلغ الى فهم الارتباط المشروع فانه انما يتوصل الى العلم بارتباط المشروعات بالعلم
بالمعتادات اذ باخراقها تكون دلالة المعجزات فمن ظن ارتباط المعتادات واجبا تعذر
عليه فهم المعجزات وصرف المعجزة الى قوة ما او الى خاصية ما وارتاب في الحق اذ لم
يعرف اصوله ومقدماته من الحدود والاعتياد والقضاء بالحكم لله وحده يهدي من

يشاء ويضل من يشاء، قال رحمه الله فصل في إرادة الكائنات :. لما رأينا هذا الفصل متعلقا باحكام الارادة وخلق الاعمال ومتعلقات القدر راينا تقديم هذه الاصول وقد حان ان نذكر مذهب اهل الحق في ارادة الكائنات والرد على مخالفيهم اعلموا ارشدكم الله ان المراد انما يكون متعلقا للارادة لثلاثة معان احدها كونه جايزا غير واجب ولا مستحيل والثاني ان يكون معلوما عند المريد له اذ الارادة مشروطة بالعلم بالمراد لا تصح الارادة الا بالعلم بالمراد الثالث ان يكون المراد معدوما او يتحدث المريد له بانه معدوم وانما قلنا ذلك لان الانسان قد يريد موت زيد مثلا وقد يكون زيد ميتا في ذلك الوقت ولكن لما اعتقده معدوما امكن ان يريد وجوده وكذلك لو كان الشيء معدوما وهو يعتقد انه موجود لم يتصور منه ان يريد وجوده لاعتقاده انه موجود فافهم ذلك واذا كان الامر كذلك فالباري سبحانه لا يجوز عليه ان يخبر عن شيء الا على ما هو عليه من حيث هو عالم بكل شيء على ما هو عليه فيكون المراد في حقه تعالى معدوما على الحقيقة فيريده الباري سبحانه وهو في حال العدم ثم يخرجه الى الوجود بقدرته فما كان جايز الوجود فلا يقع الا بارادته وقدرته ولا يمتنع الا بارادته سبحانه وتعالى ولا تخصص ارادته في تعلقها بالمراد لكون المراد جنسا او نوعا او طاعة او معصية او جسما او عرضا بل تتعلق ارادته بالشيء لكونه جايز الوجود جايز العدم :. ثم الايمة رضي الله عنهم اختلفوا في اطلاق الفاظ ومنعها فاذا سيل بعضهم فقيل له اراد الله كفر الكافرين فلا يخصص الجواب بما سيل عنه لكن يقول لا يكون الا ما اراده الله سبحانه حذرا منهم على ايهام الزلل عند العوام اذ قد يتوهم من لا يعلم المعقولات ان الله تعالى اذا اراد شيئا يامر به ويحض عليه وهذا غير بعيد فان من الاشياء ما يطلق عموما ومنها ما لا يطلق على العموم الا ان يقيد ويخصص فان القايل اذا سيل عن العالم وما فيه قال العالم بما فيه لله تعالى والعالم يحتوي على الشركاء والاولاد والصواحب ولو سيل عن هذه الاشياء باعيانها لتعذر الجواب عن ذلك شرعا فان القايل اذا قال الشريك لله وهو يعني شريكا من

شركاء الناس لم يطلق الجواب عن هذا الا بتقييد بان يقول القايل شريك عمرو وملك لله تعلى فهذا جواب عن قضية التقييد ولو قال القايل لزوجه والولد لله تعلى وهو يعني زوج زيد وولد عمرو فلا سبيل الى اطلاق الجواب الا بما ذكرناه من طريق التقييد باضافة الشركة الى الخلق والملك الى الخالق ومن العلما من يطلق القول عموما وخصوصا ولا يمتنع عن شي ويقول اذا اعتقد المعتقد شيا على علم فلا يمتنع عن اطلاق القول بما يعلمه مخافة الزلل على العامي فانه لا يخلو ان يكون عالما بان الله تعلى خالق كل شي وان غيره لا يخلق شيا او يكون غير عالم به فان كان غير عالم بذلك لم يثبت له ايمانه وسقط اخترامه فلا نراعي زلته عند الطلاق الحق وان كان عالما بان الله هو الخالق ولا خالق سواه علم انه خالق الايمان والكفر ولا يكون الا ما اراده سبحانه وتعلى فاذا قيل اراد الله كفر الكافرين علم انه لولا انه اراده ما خلقه ولا اخترعه فلا يضره سماع ذلك ولا درجة بين الدرجتين فلا يخلو اما ان يكون عالما بما ذكرناه فلا يضره ذلك واما ان يكون جاهلا بذلك فلا يبالي به وكذلك اختلفوا في اطلاق لفظ المحبة والرضا فذهبت طايفة الى امتناع اطلاق المحبة والرضا في حق الرب تعلى متعلقا بكفر الكافرين فاذا قيل هل يرضى الباري تعلى كفر الكافرين ويحبه فمن العلما من يمتنع من الجواب ومنهم من لا يمتنع من الجواب مصيرا منهم الى ان الرضا والمحبة معناهما الارادة ولما ثبت انه لا خالق سواه ولا يخلق الا ما اراده والارادة عندهم لا هي الرضا والمحبة اطلقوا القول بانه يحب كفر الكافرين ويرضاه لا هله وافعالهم ومن صار منهم الى ان المحبة والرضا كناية عن انعام الله على عبده فيكون ذلك من اسماء الافعال فلا يطلق الجواب اذ لا خير في خلق الكفر لمن خلقه الله فلا يحبه ولا يرضاه وهذه مسلة لابد فيها من نظر وذلك ان المحبة اذا كانت بمعنى الارادة فلا باس باطلاقها في حق الكفر فان الله تعلى اراده ولولا ذلك ما اوجده واما اذا كانت المحبة والرضا كناية عن انعام الله على العبد وتفضله عليه فلا يطلق هذا في حق الكفر فلا يقال رضي الله الكفر واحبه بهذا المعنى فان الكفر لا ينعم الله عليه فان الكفر صفة ولا ينعم على الصفة لان الانعام خلق

الذات والصفة لا تقبل الصفة فلا يبقي عند قول القايل رضي الله الكفر الا اراده
على ان المحبة والرضا هي الارادة وهي متعلقة بالكفر وبكل جايز كما تقدم
بيانه ثم يعترض في هذا الفصل سوال وهو انه اذا قال القايل بان الله
يحب عبده فلا تكون المحبة ها هنا بمعنى الارادة لان الارادة لا تتعلق لها ثابتة
وانما تتعلق ارادة الله تعلى بعبده في حين عدمه فيكون معنى محبة الله تعلى
عبدا من عباده انعامه عليه واحسانه اليه على مذهب من يرى ان المحبة من
اسما الافعال وعلى من يجعل المحبة هي الارادة فيكون معناها ارادة الانعام على
العبد وارادة الاحسان اليه :. واذا قيل احب العبد ربه كما قال تعلى يحبهم ويحبونه
فيكون معنى محبة العبد لربه تعلى على ثلاثة معان احدها الاذعان والتذلل
لله تعلى والتعظيم له سبحانه وتعلى ولذلك قال المشايخ المحبة وجود تعظيم
في القلب تمنع الموصوف بها من الانقياد لغير محبوبه و الوجه الثاني من معاني
المحبة من العبد لربه وهو ارادة العبد طاعة ربه والاشتغال بامتثال اوامره
واجتناب نواهيه والاتصاف بموافقة الرسول صلى الله عليه وسلم فاتبعوني
يحببكم الله و الوجه الثالث من معاني محبة العبد لله سبحانه ارادته انعام الله
عليه واحسانه اليه فتكون المحبة لله على حذف المضاف واقامة المضاف اليه
مقامه فيقول القايل احب الله ومعناه احب نعم الله واحسانه لان لا ارادة
لا تتعلق بالقديم سبحانه وتعلى لوجوب وجوده سبحانه وتعلى فلا بد من
صرف المحبة من العبد الى فعل من افعال الله تعلى يجوز ان تتعلق به الارادة
فمن علم وجوب شي استحال عليه ان يريده وكذلك من علم استحالة شي استحال
عليه ان يريده وان يريد استحالته لان استحالة المستحيل واجبة فهي مع
الجواز دون الوجوب والاستحالة امكن تعلق الارادة و اما المعتزلة فانهم
قسموا الافعال في حق الارادة من الله تعلى على اقسام فقالوا ما فعله الله تعلى
فهو مريد له الا الارادة عند اهل البصرة فانهم زعموا انه تعلى يخلق ارادة لا في
محل ويرجع اليه حكمها فيكون مريدا بها ومنعوا ان تتعلق الارادة بالاراده
فرارا منهم من التزام التسلسل وقد تقدم الرد عليهم في باب اثبات الصفات

المعزوية لله تعلى وقسموا مقدورات العبيد الى ثلاثة اقسام القسم الواحد
الطاعات فقالوا هي مرادة للرب تعلى غير مقدورة له تعلى الله عن قولهم
والقسم الثاني الكفر وانواع المخالفات وهو يكرهها لكونها قبايح ولا يقدر
عليها وقسم اخر وهي جميع المباحات وهي على ثلاثة اقسام قسم منها وهو
ما يفعله المكلف في غفلته وذهوله وقسم اخر وهو ما يقع من الصبيان والمجانين
وقسم اخر وهو افعال البهايم وهذه كلها لا يريدها الباري تعلى ولا يكرهها
ولا يخلقها وما كان من افعال العباد اذا اراد الله ان يفعلها خلق عجزا للعبد تعلق
بكون من حركة او سكون ويكون ما تعلق به عجزا لعبد فعلا للباري سبحانه وقال
المتاخرون من اهل البصرة كل ما كان قبيحا من صفة نفسه فان الله تعلى لا يريده
ولا يخلقه سوا اقتدر عليه العبد او لم يقتدر وعدوا من ذلك الجهل به سبحانه
وبرسوله ومن ذلك الكذب وقد سلك العلما في الرد عليهم مسلكين احدهما
التمسك بالادلة القاطعة على انفراد الباري تعلى بالخلق واستحالة كون
غيره خالقا موجدا وعجب من ذلك ان يكون مريدا لكل حادث وينقطع الكلام
في المسلة اصلا :. والمسلك الثاني الاستشهاد باجماع الامة واتفاقها على
ان الباري تعلى يجب له الكمال ويتنزه عما ينا قص الكمال والجلال ثم لا خلاف بين
العقلا في ان نفوذ الارادة من اعلى منازل الكمال وعدم نفوذ الارادة والمشية
دليل على النقص ولا ممارات في ذلك عند ذوي البصاير :. وقد صارت المعتزلة الى
ان الذي يقع من الحوادث في عالم الارض من اهل التكليف من المحرمات اكثر من الذي
يقع من الطاعات والذي يقع من مرادات الشيطان اكثر مما يقع من مرادات الرحمن
ولو ان ملكا من ملوك الارض قيل له ان موطنك وقريتك هذه التي انت مقيم بها يقع
فيها ما لا تريده اكثر من الذي تريده لكره ذلك وانف منه ولم يرضه لنفسه وقد
فضحت المعتزلة بان الباري تعلى عن قولهم اراد ما لم يكن وكان ما لم يرد وقد رام اهل
الاعتزال دفع ذلك عن انفسهم بان قالوا ان الرب تعلى قادر على ان يسوق الخلايق
الى الايمان قهرا وقسرا بان يظهر اية تظل اعناق الكفار الجبابرة لها خاضعة فيومنون
عند ذلك وهذا تلبيس منهم فان الرب تعلى لا يخلق ايمان العبد ولكنه يخلق اللطف

وهو

وهو الفعل الذي يعلم ان العبد يؤمن عنده ويخلق لنفسه ايمانا ويلتزم طرق
الحق وهذا يؤكد عليهم نقض اصولهم اذ يقال لهم فاذا كان قادرا على ما ذكرتموه
فلم ترك الكافرين يستمرون على عنادهم وينهمكون في كفرهم وطغيانهم ولا
جواب لهم عن ذلك الا باحد وجهين احدهما ان يقولوا لم يرد ذلك بل اراد
دوامهم على الكفر والطغيان وفيه نقض لاصولهم في ان الباري تعالى يكره
الكفر ويريد الايمان ويجب ذلك عندهم في حقه سبحانه واما ان يقولوا
لم يقع في معلومه لطف يفعله فيؤمن عنده العباد وفيه نقض لقولهم انه
قادر على ان يلجئ العباد الى الايمان يخلق آية يؤمن عندها الخلق واذا لم
يكن في علمه لطف يفعله فيؤمن عنده العبد فكيف ما اجابوا عن هذا السؤال
تناقضوا فيه ثم الطلبة متوجهة من الباري تعالى على عباده في تكليفه بان يؤمنوا
ايمانا هم مختارون به غير كارهين لوجوده ولا مكرهين عليه ويكون ذلك عن علم
منهم بربهم وما تغني الآيات والنذر عن قوم لا يؤمنون فالذي يقدر عليه عندهم
ليس هو الايمان المطلوب منهم والذي يكلفهم به ليس هو الذي يقدر عليه فالذي
يريده لا يقدر عليه والذي يقدر عليه لا يريده اذ لا يبعد في حق العقل ان
يخلق لهم عجزا يقارن ايمانا معجوزا يقع من العبد مع الاضطرار اليه وذلك لا
ثواب عليه وليس ما اضطر العبد اليه مطلوبا منه ولا يريده الله تعالى عند المعتزلة
قال رحمه الله فاذا لم يبعد ان يكون ما نهى عنه فلا يمتنع ايضا ان يقع
ما يكرهه ولا يقع ما يريد وهذا اسقط من الكلام فان ما لم يقع مما امر به انما لم يقع
لانه لم يرد ان يقع فلم يبان عدم الوقوع من جهة غيره فشتان بين ما الزمونا وبين
ما الزموه وقد تقدم البيان في مسألة الامر عند اثبات كلام النفس ان الامر ليس
من شرطه ارادة الامتثال بما امر به بل يتصور الامر من كاره لما امر به وقد تقدم
ذلك عند ضربنا المثال في عبد الوزير حين رام اقامة عذره عند الملك بان
يبين انهم يعصونه ويخالفون امره فامرهم وهو يريد منهم ان لا يفعلوا ما امرهم به
وليس الامر مشروطا بالارادة وانما تشترط الارادة في النظر خاصة دون ما
عداه من حيث هو نظر وطلب على العلم فلا يصح الاتصاف به من غير قاصد الى العلم

فعلى هذا يتصور اذا امر الله تعلى بشى ان يريد ضد ما امر به واذا نهى عن شى
ان يريد ما نهى عنه ولا استحالة في شي من ذلك لان المامور به انما نصب علامة
على السعادة والشقاوة والعلم بالسعادة والشقاوة راجعان الى علم الله
سبحانه وما اراد منهما فهو الكاين وما لم يرد كونه منها فلا يكون فخرج من ذلك
انه ما منع ان يكون ما امر به الا انه لم يرده وما صح كون ما نهى عنه الا انه اراده
وشتان بين هذه المسلة وبين ان يريد الشيء ثم لا يقع فتكون مخالفة امره
باقتدار امره تعلى الله عن ذلك علوا كبيرا قال رحمه الله ومما يقوى
التمسك به اجماع السلف الصالح قبل ظهور هذه الاهواء واضطراب الاراء
على كلمة متلقاة بالقبول غير معدودة في الجملات المتاولات وهي قولهم ما شاء
الله كان وما لم يشا لم يكن :. وما انما وضعت للعموم اذا ابهمت وقال محمد بن ادريس
الشافعي رضي الله عنه :. شعر

:. ما شئت كان وان لم اشا وما شئت ان لم تشا لم يكن :.
:. خلقت العباد على ما علمت ففي العلم يجري الفتى والمسن :.
:. فهذا هديت وهذا خذلت وهذا اعنت وذا لم تعن :.

والمعنى بالاستشهاد بهذه الكلمة انها اطلقت على السنة العامة والخاصة
ولم ينكر على مطلقها احد فكان جواز القول بها اجماعا من اهل العصر المتقدم
على ازمنة اهل البدع والاهواء وقد تمسك العلما في هذه المسلة بالاستثنا
بعد الحلف فقالوا قد اجمع اهل العلم على انه من حلف واستثنى بمشية الله تعلى
فلا حرج عليه وسوا كان ذلك المحلوف عليه طاعة او معصية وانما اختلفوا في
اتصال الاستثناء وانفصاله ثم فرضوا المسلة فيما فعله فرض وصوروا مسلة
فقالوا من عليه دين وهو قادر على ادايه ثم قال لغريمه والله لاقضينك حقك
غدا ان شا الله ثم تصرم اليوم الذي قيد به يمينه ولم يعطه حقه ولا ادى اليه
دينه فينعقد الاجماع مع ذلك على انه لا كفارة عليه لانه لم يحنث على الحقيقة
ولو كان الرب قد شا اعطا ذلك الدين المحلوف عليه لكان حانثا وانما لم يحنث
لان الله سبحانه لم يرد ذلك وفيه ان عدم الشيء دليل على ان الله تعلى اراد ان لا

يكون كذلك لو حلف ان لا يفعل ذنبا ثم قال الا ان يشا الله ان يفعله ثم فعله
فكذلك لا كفارة عليه وان كان عاصيا بفعله الذنب فقد تبين في المثالين ان
المامور به قد لا يريده الله سبحانه وان المنهي عنه قد يريده الله سبحانه وتعلى
واجماع العلما على ما ذكرناه من ان هذين الحالفين لم يحنثا ولا كفارة عليهما
اجماع من الامة ولا استطاعة للمعتزلة بدفع هذا الالزام مع صحته قال
رحمه الله ومما يقوي الزامه ان نقول الرب تعلى عندكم يريد ايمان الكافرين
وذلك واجب عندكم عليه وجوب الحكمة فبينوا معاشر المعتزلة ما نسايلكم
عنه واضحوا الوقت الذي يقدر فيه الوجوب والارادة حادثه عندكم فلا
يكادون يضبطون في ذلك وقتا موقوتا ولا يلفون لانفسهم ثبوتا وهذا السوال
انما يلزم اهل البصرة خاصة دون من عداهم من اهل الاعتزال لقولهم ان الله
تعلى مريد بارادة يخلقها لا في محل ويجب عندهم ان يريد الله الايمان وجميع
الطاعات فيتوجه عليهم هذا السوال لاجل ذلك فيقال لهم اذا كان واجبا عليه
ان يريد الطاعات فمتى يتعين عليه هذا الوجوب وقد اجاب بعضهم عن هذا بان
قال يجب عليه ان يريد ذلك عند التكليف وعند اوقات الطاعات ووجوب امتثال
الحسنات فيقال لهولا ما كان واجبا لا يتقيد بالاوقات لوجوبه والواجب لا يتبدل
ثم اذا اراد شيا من ذلك ثم وقع ما اراد انقطعت ارادته وانعدمت وما كان موصوفا
بالوجوب كيف ينعدم وينقطع وهذا يناقض الوجوب واما من ذهب من اهل الاعتزال
الى انه مريد من صفة نفسه فلا يتوجه عليه هذا السوال لانه يقول لم يزل مريدا
وذلك واجب عليه ازلا وابدا ولكن هولا يتوجه عليهم انه اذا كان مريدا من
صفة نفسه جميع الطاعات والقربات ثم وقع بعض ما اراده من الطاعات ونفى
كونه مريدا لغيرها والذي وقع من المرادات فلا يريده بعد وقوعه والذي كان
متعلقا به ثابت وهو كونه مريدا من صفة نفسه فكيف يتصور ثبوت ما كان به
مريدا من غير ارادة فان قالوا هذا بعينه لازم لكم فانه عندكم مريد بارادة واحدة
لجميع المرادات فاذا وقع منها ما وقع بقيت الارادة التي كان الواقع مرادا بها
قبل وقوعه فهذه ارادة ثابتة مع ثبوت المراد بها وليس هو مرادا زمان ثبوته

قلنا ما ذهبنا اليه يصح وما ذهبتم اليه يبطل فان الارادة القديمة والحادثة
انما تتعلق بالمراد عند كونه معدوما فاذا وقع انقطع التعلق به عنه وبقيت
الارادة متعلقة بالمعدومات غيره وانتم قلتم انه مريد من صفة نفسه فاذا
وقع المراد لم ينقطع عنه شي لان الصفة النفسية لا تعلق لها ولا هي انعدمت
فبقي الامر على ما كان عليه قبل وقوع المراد وذلك امر لا يعقل قال
رحمه الله شبهة للمعتزلة فيما تمسكوا به وفي ذكره الانفصال
عنه تمهيد اصل متنازع فيه وذلك انهم قالوا الامر بالشي يتضمن كونه مرادا
للامر ويستحيل في قضية العقل ان يامر الامر بما لا يريده ويكرهه ويا باه
وكذلك النهي عن الشي يتضمن كونه مكروها للناهي ويستحيل ان يكون الناهي
على حكم الحظر مريدا للمنهي عنه واكدوا ذلك بان قالوا الجمع بين الامر الجازم
وبين ابداء كراهية المامور به متناقض وهو بمثابة الامر بالشي والنهي عنه
اذ لا فرق بين ان يقول القايل امرتك بكذا وانهاك عنه وبين ان يقول امرتك بكذا
واكره منك فعله واذا تبين ان كل مامور به مراد للامر فيخرج من ذلك ان الباري
تعالى مريد لايمان من علم انه لا يومن لانه امره بالايمان والرد عليهم في هذه
المسله من وجه احدها انما ذكروه من وجوب كون الامر مريدا لوقوع ما امر
به فباطل اذ قد بينا ان الارادة ليست شرطا في الامر وذلك لما تبين من ان العبد
لا يخترع شيا وانما التكليف بالشي نصب علامة على سعادة او شقاوة والمراد
من افعال الله سبحانه فما اراده وقع لا محالة واذا تمهد هذا الاصل بطل كل
ما يخالفه من اقوالهم والدليل على ان الامر بالشي تقارنه الكراهية ما ضربه
الايمة مثلا فقالوا ان المريض اذا اضر به الالم وامره الطبيب بشرب الدوا الكريه
المطعم فيامر اهله ان يسقوه ذلك الدوا فامره اياهم انما هو بقلبه ولم يذهب
عنه ذلك كراهيته عنه فقد اجتمع الامر به وكراهيته في قلب واحد ومن هذا
الضرب تكون مجاهدة الانسان هواه فانه اذا كان جايعا في ايام رمضان فابصر
الطعام اللذيذ فلا شك في انه يريد ان ياكله وهو ينهي عن اكله نفسه فيريد
اكله من خلقته وجبلته ويكره اكله لايمانه ومعرفته بتحريمه وكيف ما تصور ذ

هذه القضية فان الارادة تجتمع فيها مع النهي وقد ضرب الشيخ ابو
الحسن رحمه الله مثلا جاريا على اصول المعتزلة لازما لهم على مذاهبهم
فقال لو ان وزيرا لملك وللوزير عبيد فاتوا الى الملك متظلمين يشكون
بسيدهم و يقولون للملك ان سيدهم يظلمهم ويبرح بهم ضربا فكره الملك
ذلك وساءه فاستحضر الوزير وقال له مالك وظلم عبيدك فقال الوزير
انما افعل ذلك لانهم يرتسمون مراسمي ولا يقفون عند حدودي ولا يمتثلون
امري ولا يزدجرون عند نهي فقال له الملك هذا اذا تبين يخرجك عن عتبي
فقال الوزير انا امرهم بحضرتك فيعصوني فلما كان بعد ذلك امرهم بامر ونهاهم
عن اشياء فيعلم عند ذلك ان امره اياهم تقارنه كراهية ما امرهم به وان نهيه
تقارنه ارادة وقوع ما نهاهم عنه كل ذلك ليتمهد عذره عند الملك ويعلم
صدقه وبراءته من الظلم لعبيده ويعلم تمرد عبيده عليه وابداوهم صفحة
الخلاف :. وهذا المثل المضروب لا يدل على مذهب اهل الحق انه امرهم بقلبه
اذ القلب عند اهل السنة هو محل الامر والذي في اللسان عبارة عما في
النفس من الامر فاذا ضربوا هذا المثل مثلا فنقلهم لم يامرهم ولكنه نهاهم
بقلبه وكان ما في اللسان يشبه صيغة الامر وهي تصلح ايضا للنهي ولغيره فلا
يعلم على التحقيق انه امرهم بقلبه ويعلم انه كره بقلبه ما عبر عنه بلسانه ولكن
للقايل ان يقول لم يكن محل الكراهية امرا وانما كان ناهيا فانه اذا قال لهم بلسانه
افعلوا كذا فانه يقول بقلبه لا تفعلوه لا تفعلوه ليتمهد عذري عند الملك وانما
هذا المثل لازم للمعتزلة على مذهبهم من حيث انهم قالوا ليس في النفس امر
وان العبارة هي الامر من غير مزيد فاذا سمع منه صيغة الامر في الصورة المفروضة
علم انه قد امرهم وخالفوه ثم علم على الضرورة انه كاره لوقوع ما امرهم به اذ
لو وافقوه لم تقم حجة عليهم عند الملك وبالضرورة يعلم انه اراد ان يظهر صدقه
عند الملك وتقوم حجته لربه فالتمسك في ضرب الامثلة بما ذكرناه من مجاهدة
الهوى جار على التحقيق في ذلك وهو ان نلقي ارادتان ارادة ضرورية واخرى
مكتسبة فالواحدة نشات من الطبع والجبلة والثانية انشاها التصديق

بالتحرير والخوف من التعرض لما يوجب العقاب ولذلك قال الحكماء جاهدوا
اراداتكم الضروريات بالارادات المكتسبات ومعنى ذلك ان يكون العبد ناظرا
في مثال الاشياء وان الصبر عن الشهوات لا يتصور الندم عليه وان التقحم
في ارتكاب الهوى يعقب الندامة وقد تفوت به النجاة والسلامة وقد تمسك
علماونا في ذلك بمسلة النسخ وهي تهدم قواعد الاعتزال وتزعزع مذاهبهم
فان النسخ مجمع عليه نطق به القران وثبت في الصحاح من الاحاديث فلا
سبيل لهم الى انكاره وفيه نقض ما اصلوه وذلك انهم قالوا انما يامر الله بالشيء
الذي هو حسن من صفة نفسه وينهى عن الشيء الذي هو قبيح من صفة نفسه
وجب الامر بالحسن ويجب عليه النهي عن القبح واذا نسخ ما امر به وصار
محظورا بعد ان كان واجبا فقد انقلب ما كان حسنا من صفة نفسه قبيحا من
صفة نفسه وهذا ما لا يرضاه لبيب فان تغيير صفات الانفس مستحيل ولو
جاز ذلك لجاز قلب الحقايق باسرها حتى لا يوثق بجنس من الاجناس بجواز
انقلابه الى جنس ويودي ذلك الى ان تعود الاجناس كلها جنسا واحدا اذ يجوز
انقلاب الاجناس الى جنس واحد وهذا ارى الاستحالة والقول بانقلاب
الاجناس يفسد جميع الادلة العقلية فان البياض مثلا لو انقلب علما وجوهرا
او طعما لكان انقلابه الى واحد من هذه اما ان يكون لفاعل يقلبه واما ان يكون
من ذاته وصفة نفسه انقلابه وباطل ان يكون انقلابه من ذاته فانه يودي الى
اجتماع النقيضين فانه بياض من صفة نفسه وينقلب علما من صفة نفسه
وصفة النفس لا تنعدم فيودي هذا التقدير الى ان يكون بياضا علما من صفة
نفسه ولا معنى للاطناب في مثل هذا الوضوح الحق فيه ولم يصر صاير الى قلب
الحقايق بل عندها يقف كل عاقل ولو انقلبت حقيقة الى حقيقة بقلب فاعل
لكان محالا اذ لا بد للفاعل من فعل لاجله يقال فيه فاعل فلو قلب الفاعل
البياض مثلا علما ماذا كان يفعل في البياض حتى ينقلب علما او رايحة او غير
ذلك من الاجناس فان قيل يفعل فيه صفة كان محالا اذ الصفة لا تقبل الصفة
فان ذلك يودي الى التسلسل وان قيل يفعل في البياض صفة نفس الرايحة

او العلم او غير ذلك من صفات الانفس كان ذلك مستحيلا اذ الصفة النفسية
حالها الاحوال لا وجود لها وانما تتعلق القدرة بما كان معدوما ثم تصيره موجودا
ولا يصح ذلك في الاحوال لانها لا تتصف بانها موجودة ولا بانها معدومة فاستحال
لذلك ان يكون مفعولة فعلى هذا فلا تنقلب حقيقة شي الى حقيقة غيره ابدا ولا
يجوز ذلك فاذا خصوا ما امر به فيلزم المعتزلة ان تنقلب حقيقته التي هي كونه
حسنا الى حقيقة هي القبح ولما رات المعتزلة ان هذا في غاية اللزوم لهم وانه
يبطل ما اصلوه من مذهبا لهم انكروا حقيقة النسخ وصرفوه الى تخصيص الزمان
كما تخصص العلوم وبعاد الى خصوص قالوا كذلك في ورود الامر بالعبادة يكون
ظاهر الامر تابيد الطلب بذلك المامور به ويكون عند الله تعلى تثبت الطلب به
الى مدة مخصوصة فاذا انقضى ذلك الوقت الذي علم الله ان العبادة لا يكلف
بها العبد بعد ذلك اعلم الله خلقه بذلك وسمي ذلك نسخا وهي عابدا الى انقضا
مدة العبادة وهذا الذي قالوه لا يخرجهم عن قلب الحسن قبحا والقبح حسنا
ومع ذلك فانه يودي الى ان يعود المراد في حقه مكروها والمكروه مرادا وهذا هو عين
البداء والرب متقدس عنه وسنذكر حقيقة النسخ ونرد على من انكره من اليهود
وغيرهم في باب النبوات ان شا الله تعلى وقد تمسك كثير من العلماء في ان المامور
لا يجب ان يكون مرادا للامر بما جرى في قصة الذبح من قصة ابرهيم وولده الذبيح
صلوات الله عليهما فانه عليه السلم امر بذبح ولده ولم يرد ذلك منه والدليل
على انه لم يرد منه انه نسخ منه وعاد الى التحريم كما كان قبل الامر به واضطربت
المعتزلة في ذلك اضطرابا يتبين فيه جهلهم وركاكة دينهم فمنهم من قال ان ابرهيم
عليه السلم لم يكن مامورا بالذبح وانما كان امرا راى في المنام انه يفعله فتوهمه
امرا اذ قد يوحى الى الانبيا عليهم السلم في النوم وهذا الذي قالوه باطل من
اوجه احدها انه لو كان كذلك لوقع الذبح اذ قد كان راى انه يذبحه مع قول
الله تعلى له قد صدقت الرويا ومعناه اعتقدت كونها صدقا اي صدقتها فلو صدق
بانه يذبح ولده لوقع الذبح لان التصديق لا يكون في حق الانبيا الا عن علم والعلم
يتعلق بالمعلوم على ما هو عليه ولما كان امرا من الله ولم يكن حلما كان معنى الاية

قد علمت وصدقت انها من الله وحي وفيه من وجوه الفساد ان الخليل عليه
السلم كيف يقدم على ذبح ولده من غير علم على القطع والحال الاول مستصحبة
وذبح الولد قبل ذلك محرم فيجب استصحاب ذلك الحكم الى ان يرد قاطع ينقله
الى غيره من الاحكام ولذلك قال الذبيح يا ابت افعل ما تومر فدل على انه كان مامورا
بذلك فان قيل لو كان ذلك بامر من الله لم تسغ له مشاورة الابن في قوله
فانظر ماذا ترى فالجواب ان الانبيا لا ينطقون بمقتضى الهوا وانما يتكلمون
بوحي يوحى اليهم من ربهم جل وعلى فلولا انه امر بمشورة ابنه ما شاوره وتكون في
مشورة الذبيح عليهما السلم من الحكمة ان يكون الذبح عن اختياره وقصده لينال
اعلى درجات الثواب عند الله سبحانه واراد الخليل عليه السلم ان يشرك ولده
معه في تلك الفضيلة التي اثنا الله سبحانه عليهما بها وهو المراد بقوله فلما اسلما
اي استسلما لحكم الله العظيم في الذي امرهما به وذكره سبحانه انه فداه ادل دليل
على ان الباري تعلى امر ابرهيم بذبحه وانما يكون فداوه بحكم رفع به حكم الامر بالذبح
عن ابرهيم عليه السلم ولو جوزنا اقدام الخليل على الذبح من غير امر لسقطت
الثقة بكل ما يبلغون حكمه عن الله تعلى وتلك عظيمة في الدين لا يبوء بها موفق
ومن اهل الاعتزال من علم ان هذا القول افتراء على الخليل وحط عن درجة الخلة
فقال كان مامورا ولكن بالشد والربط والتل ولم يكن مامورا بنفس الذبح لانه لو كان
مامورا بالذبح لوقع منه الذبح لعصمته عن المخالفة قلنا هذه مخالفة لقول الخليل
عليه السلم لابنه اني ارى في المنام اني اذبحك فان كان رآه فهو كما قال وان كان وضع
اني ارى في المنام موضع اني أُمرت فبالذي عبر عنه انه رآه امر ولا يجوز الكذب على
الانبيا ولا يخبر نبي عن شيء الا على ما هو عليه لكون الانبياء معصومين عن الكذب
على الله سبحانه فيما يبلغون ويخبرون وينهون ويامرون ولما عبر بارى عن الامر
صدقت القضية فلا يلتئم معنى قوله اني ارى الا مع اني امرت وذكره روية الذبح الذي
أُمر به كناية عن الامر به فلو امر بالشد والتل وارهاف المدية لقال اني ارى في المنام
اني افعل هذه الاشياء دون الذبح ولو كان مامورا بمقدمات الذبح دون الذبح لم
يكن لافتدائه بالذبح معنى لحصول ان الذي أُمر به على هذا قد وقع وهو الشد

والتل الذي ذكره فتبين انه امر بالذبح ثم نسخ عنه حكمه وقد اجمعت الامة على
ان ابرهيم عليه السلم ابتلى بذبح ولده ولو لم يكن مامورا الا بالشد والتل
ما كان لذكر الابتلاء معنى والله تعلى قد قال ان هذا لهو البلاء المبين فان
قالوا قد قيل له قد صدقت الرويا عند الشد والتل للجبين فهو الذي امر به
قلنا لو قيل له قد حققت الرويا لكان معناه قد اوقعت ما رايته حتى تحقق
لكن قيل له قد صدقت الرؤيا اي علمت صدقها فانحجز الان عن الذبح فانا
قد فديناه بذبح عظيم وقالت طايفة منهم كان ابرهيم يقطع الاوداج ويفرى
الحلقوم وكلما قطع من ذلك شيا التحم وانلف حتى نفذت الشفره من الجانب
الاخر فهو اذا على هذا قد امر بالذبح ووقع منه ما امر به واريد منه ما امر به
وهذا افتيات منهم على كتاب الله وتخرص فان الله سبحانه قال فلما اسلما
وتله للجبين وناديناه فاخبر سبحانه انه ناداه عند ذلك تحقيقا وافتداه
بالذبح العظيم ادل دليل على ان الذبح لم يقع واي معنى كان يكون لافتدايه
بالذبح لو كان الذبح قد وقع ثم ما هذا قاله لا يسمى ذبحا وانما الذبح فصل الحلقوم
والودجين والحلقوم وتبقى منفصلة حتى الى الموت ولا اننا قض فيما قالوه من
ابداء الامر والكراهية لوقوع المامور به ولا اننا قض في شي من ذلك ولا ينكر ذلك
الا متشكك في دين الله عري عن التحصيل فان الامر بالايمان قد عم جميع المكلفين
وقد نص القرآن في اماكن جمة وايات كثيرة على ان الله سبحانه لم يرد ايمان الكفره
وطاعة الفجره فعم خطابه سبحانه وتعلى واخبر في كتابه انه اراد هدى من هدى
واراد ضلال من ضل فالهداية على هذا خاصة والدعا لجميع المكلفين عام
ثم قد عولت المعتزلة قاطبة على ان الباري تعلى يجب عليه ان يامر بالايمان من
علم انه لا يومن ابدا فيمهله ويرجي طوله ويريد صلاحه مع علمه بانه يكفر ويهلك
هلاك الابد واذا لم يكن ذلك منا قضا فلا تناقض اذ ما قدروه مراد الله سبحانه
وهو اصلاح العبد وصلاحه مع علمه بانه لا يصلح ظاهر البنا قض فان احدنا
لو قال لعبده قد مكنتك من المنافع وقويتك حتى لا تنال واجهدا في اصلاح احوالك
مع علمي بانك لا تصلح ولا ترشد لعد ذلك منا قضا وكيف تتصور ارادة شي

علم الموصوف بالارادة ان مراده لا يكون ابدا و سنورد الايات الشاهدة
بصحة مذهب اهل الحق قال رحمه الله ومما يتمسكون به كثيرا ان قالوا
الارادة مكتسب صفة المراد بها فاذا كان المراد سفها كانت الارادة سفها
وهذا من تخييلهم العري عن التحصيل وهم مطالبون بالدليل غير مخليين
والاقتصار على محض الدعوى ثم لو كانت ارادة السفه سفها لكانت ارادة
الطاعة طاعة ويلزم من مضمون ذلك ان يكون الرب تعلى مطيعا لارادته الطاعة
وهذا خروج عن الدين ومفارقة لاجماع المسلمين وهذا الزام صحيح في موضعه
وذلك ان ارادة السفه لو كانت سفها والسفه هو القبيح الذي توعد الله
بالعذاب على فعله لكانت الارادة قبيحة محرمة ويتعالى الله عن ذلك ولكانت
ارادته تارة حسنة اذا اريد بها الطاعة وتارة سيئة اذا اريد بها السيئة
والصفة اذا تعلقت بشي فلا تزجع الصفة من جنس ذلك فان العلم يتعلق بالمعلوم
على ما هو عليه ولا يبطل كونه علما وارادته عندنا قديمة غير موصوفة بشي
مما ذكروه ولا يتصف بالسفه ونقيضه من الرشد الا الحادث اذا كان متعلقا
للتكليف وكذلك نقول لمن قتنا علما بفجور السحرة والفواحش ولم تمسه حاجة
الى ذلك فذلك سفه منه والرب سبحانه وتعلى عالم بجملة المعلومات الخير منها
والشر ولا يتصف في كونه عالما بما يتصف به من يكتسب العلوم بهذه القباح
قال رحمه الله فهذه قواعد شبههم وفي التنبيه عليها وطرق الانفصال
عنها ارشاد الى ما عداها . قال الامام ابو المعالي رحمه الله فصل
مشتمل على ذكر استدلال المعتزلة بظواهر من كتاب الله تعلى لم يحيطوا بفحواها
ولم يدركوا معناها منها قوله تعلى ولا يرضى لعباده الكفر وقد تقدم القول
على معنى الارادة والرضى واختلاف العلماء في ذلك وذلك مستعمل في هذه الاية
فمن حمل الرضا على الارادة حمل قوله لعباده على المخلصين المصطفين من
عباده وكان معنى الاية ولا يريد الكفر لعباده الذين اصطفاهم للايمان واخلصهم
للايقان ومن حمل العباد على ساير المخلوقين كان معنى الاية على ذلك و لا
يريد الكفر دينا مثابا عليه ولكن اراده محرما معاقبا عليه لانه سبحانه قال

ان تكفروا فان الله غني عنكم ولا يرضى لعباده الكفر فكان معنى الاية ان
الله سبحانه غني لا حاجة به الى ايمان خلقه اذ هو متعال عن الحاجة الى
خلقه ثم نبههم على انه لو كانوا من عباده المشرفين بالاضافة اليه ما رضي لهم
الكفر بقوله ولا يرضى لعباده الكفر اي ان لنا عبادا لم نرض لهم الكفر كما
رضيناه لكم والرضى بمعنى الارادة وقد نبهنا على ذلك بان الرضى الذي هو
المحبة وهو ارادة الثواب انما يتعلق بالعباد المكلفين واذا علق الرضى بالصفا ت
لم يكن له معنى الا الارادة فحسب وقد اضاف الرب تعالى عبادا الى نفسه على
جهة التشريف في كتابه فقال عينا يشرب بها عباد الله وقال ان عبادي ليس
لك عليهم سلطان وقال وعباد الرحمن الذين يمشون على الارض هونا واذا
خاطبهم الجاهلون قالوا سلاما فاخبر ان له عبادا يخاطبهم اهل الجهل فهذا
نص في ان له عبادا اختارهم وشرفهم واضافهم الى نفسه دون غيرهم وهم الذين
اصطفاهم للنعيم المقيم يوم القيامة **قال رحمه الله** ومما يستروحون
اليه قوله تعالى وقال الذين اشركوا لو شاء الله ما اشركنا الاية قالوا فوجه
الدليل من الاية ان الرب تعالى اخبر عنهم وبين انهم قالوا لو شاء الله ما اشركنا
ثم وبخهم ورد مقالتهم ولو كانوا ناطقين بحق مفصحين بصدق لما قُرِّعوا . وهذا
الذي ذكروه مما لم يفهموا معناه والمقصد منه وهو ان الكافرين سمعوا من النبي
والذين امنوا معه ان الله تعالى لا يكون شيء الا بارادته وصادرا عن مشيئته
ثم راموا ان يدفعوا عن انفسهم ما دعوا اليه من التزام الدين بقولهم لو شاء الله
ما اشركنا وهذا مثل قولهم انطعم من لو يشاء الله اطعمه يدفعون به عن انفسهم اعطاء
الصدقة للفقراء والمساكين ولذلك وبخهم وقرعهم لانهم قالوا ما لا علم لهم به ولذلك
قال في سياق الاية قل هل عندكم من علم فتخرجوه لنا ان تتبعون الا الظن وان انتم
الا تخرصون قل فلله الحجة البالغة فلو شاء لهداكم اجمعين فكأن اذان اهل الاعتزا ل
صُمّت عن هذه الاية وهي نص في ان الله تعالى لو شاء هداية الناس اجمعين ما ضل منهم
احد ولكانوا على صراط مستقيم ام كيف يعلم الكافرون نفوذ مشيئة الله تعالى وهم جاهلون
بما يجب ويجوز ويستحيل عليه سبحانه والايمان بصفات الله سبحانه لا يصح الا بعد

المعرفة به وبوجه انيته تعلى ووجهت المعتزلة هذه الاية على غير وجهها الذي وردت له فقالوا لنا قد قال المشركون كما تقولون انتم ان الله تعلى يشاء الكفر الكافر فوبخوا لذلك وانتم اهل لان توبخوا وتقرعوا كما قرعوا على ما قالوه وغفلوا عن قوله تعلى قل فلله الحجة البالغة فلو شاء لهداكم اجمعين وكذلك احتجت المعتزلة بقوله تعلى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون ما اريد منهم من رزق وما اريد ان يطعمون ان الله هو الرزاق ذو القوة المتين قالوا والعبادة الطاعات فما خلقهم الا ليطيعوه ومعناه ما خلقهم الا وهو يريد ان يطيعوه ويمتثلوا اوامره ويجتنبوا نواهيه وهذا لا يستقيم لهم الاستدلال به وكيف يخلق للعبادة من علم انه لا يعبده انما خلقه ليجري عليه احكامه واقداره وكيف يستقيم ان يقال خلق من علم انه يكفر ليعبده ولم ترد الاية مورد النصوص وانما وردت مورد العموم والمراد بها الخصوص لانا قد علمنا ان المجانين والاطفال الذين اخترموا قبل حصول العقل مستثنون من هذه الاية وكذلك خرج من مقتضاها كل من علم الله تعلى انه لا يعرفه من خلقه وما تناولت الاية الا من علم الله تعلى انه يعرفه ويطيعه ويتذلل له ولذلك قال ابن عباس رضي الله عنه في قوله ليعبدون قال والعبادة المعرفة في لغة العرب اذ لا يتذلل على الحقيقة الا من عرف جلالته وعظمته وقد ذهبت المعتزلة الى ان صيغة العموم اذا دخلها الخصوص صارت مجملة لا يستدل بها وهذه قد دخلها الخصوص فلا احتجاج لهم بها على مذاهبهم وقد ظهر من معنى الاية ان الله تعلى انما خلق الخلق ليظهر ذلتهم له وافتقارهم اليه لا لمنفعة تعود عليه من قبلهم تعلى الله عن ذلك ولهذا المعنى قال في سياق الاية ما اريد منهم من رزق وما اريد ان يطعمون والعبادة التذلل فمن عرفه فقد تذلل له بحاله ومقاله ومن جهله فقد تذلل له بحاله ومعناه ان شواهد الفطرة تدل على افتقاره كافتقاره على الدوام اذ لولاه ما دام وجود خلق من المخلوقات فانه سبحانه يمدهم بتوالي الصفات على الاجسام ولولا ذلك لتلاشى جميع المصنوعات وذكر الجن والانس تنبيها بهم على من دونهم وهذا التنبيه بالاعلى على الادنى وهم ملئ الجنة وملئ النار والاشارة

من الاية ان الحق سبحانه طالب خلقه بالتزام عبادته وطاعته ولم يطلبهم
ان يرزقوا انفسهم وامرا اهلك بالصلاة واصطبر عليها لا نسئلك رزقا نحن
نرزقك والعاقبة للتقوى وقد استدلت المعتزلة على ما راموه من تصحيح ما
ذهبوا اليه بقوله تعلى ما اصابك من حسنة فمن الله وما اصابك من سيئة فمن
نفسك وكان قدماء اهل الاعتزال يقولون ان الله يخلق الخير وان العبد يخلق
الشر ولذلك شبههم الرسول عليه السلم بالمجوس في تقسيمهم الخير والشر الى
فاعلين اهرمن وهو الظلمة وهو فاعل الشر عندهم والى يزدان وهو النور
وهو فاعل الخير عندهم فقال القدرية مجوس هذه الامة بعد ذلك قال الكل
منهم ما خلا الجبرية منهم ان العبد يخلق الشر والخير وهو ما ورد التكليف بفعله
وتركه وقد تقدم بيان مذاهبهم والرد عليهم ثم استمر راى الكل منهم على انه تعلى
يريد الخير ولا يريد الشر فعلى مذهب الاولين منهم استدلالهم بالاية حيث
قالوا الخير من الله والشر من العبد واما على مذهب المتاخرين منهم فلا استدلال
لهم بها من حيث صرفوا الافعال خيرها وشرها الى العبد فلا يستقيم لهم الاحتجاج
بها على مذهبهم فان قالوا انما نستدل بها على انه يريد الخير ويكره الشر فيكون معنى
الاية ما اصابك من حسنة فمن الله مراده وما اصابك من سيئة فمن نفسك مقصوده
مرادة لا منه تعلى فنقول لا حجة لكم في هذه الاية من وجه منها انه قال في اولها
وان تصبهم سيئة يقولوا هذه من عندك قل كل من عند الله والله لا يامر رسوله
ان يقول الا الحق وكذلك جميع الرسل حقيق على ان لا اقول على الله الا الحق وليس
المقصود بالاية ما ذهبت اليه المعتزلة من الحسنات والسيئات التي هي متعلقات
التكاليف والدليل على ذلك من لسان العرب انها لا تقول اصاب فلانا تحركه وسكونه
باختياره وانما تقول اصابه المرض او الفرح او الحزن وما ليس من مقدوره وانما
المقصود من الحسنة والسيئة السنة الطيبة الخصيبة والسنة القحط الجدبة
وكانت العرب من كفار مكة اذا اصابتهم سنة حسنة مخصبة قالوا من الله ويمن
الهنا واذا اصابتهم سنة فيها ازمة وشدة قالوا بشوم محمد ودعوته فانزل
الله سبحانه على رسوله عليه السلم مخبرا له بقولهم ثم قال له قل كل من عند الله

اي بارادته وفعله فلا تعلق للمعتزلة بالاية على ما راموا من الاحتجاج بها
لانهم حادوا عن غرضها الذي نزلت له وقوله تعلى فمال هولآء القوم لا يكادون
يفقهون حديثا فمن العلماء من قدر في الاية يقولون ومن العلماء من لم يقدر
فيها كلاما مضمرا ويكون المعنى عند هولآء بعد بيان ان الكل من الله تعلى
ان المصايب اذا اصابت المومن تكون جزآء على ذنوبه لقوله تعلى ما اصابكم
من مصيبة بما كسبت ايديكم فالخطاب للرسول عليه السلم والمراد به من له ذنب
من المومنين وفي الاية اشارة الى معنى التادب مع الله سبحانه باضافة الخير
اليه والشر للنفس مثل قوله عليه السلم بيدك الخير انك على كل شئ قدير
فصرح بذكر الخير مضافا الى الله تعلى ودخل الشر في الجملة من المقدورات بقوله
انك على كل شئ قدير وقال سبحانه قل ان ضللت فانما اضل على نفسي وان اهتديت
فبما يوحي الى ربي وقال ابرهيم عليه السلم واذا مرضت فهو يشفين ولم يقل
امرضني وقال يوسف الصديق عليه السلم وقد احسن بي اذ اخرجني من السجن
وجاء بكم من البدو فذكر فعلين جميلين مضافين الى الله تعلى ولم يذكر القاءه
في الجب ولا بيعه ولا فتنة امراة العزيز عليه ولا كونه في السجن بريا فهذا
وامثاله من ابواب التنبيه مع الله ولهذا كان الرسول عليه السلم يقول الخير
كله بيديك والشر ليس اليك وكذلك استدلت المعتزلة بقوله تعلى فتبارك
الله احسن الخالقين وراموا بها الاستدلال على ان غير الله يخلق الا انه
تعلى احسن خلقا من العباد وليس في الاية دليل على ما هو بصدده في التكلم
معهم هاهنا فانهم انما يريدون ان يثبتوا ان الله يريد ايمان من علم انه يكفر ولا
يومن وقد تقدم القول على ان الله تعلى هو الخالق ولا خالق سواه ولا مبدع الا
اياه قبل هذا فلا حاجة بنا الان لاعادته هاهنا على ان الاية لا حجة لهم فيها
فان الخلق يكون بمعنى الايجاد والاختراع ويكون بمعنى التقدير ومنه يسمى
الحذا خالقا لتقديره طاقة من النعل بطاقة ولذلك يقال تفريه ايدي
الخوالق وقال الشاعر ولانت تفري ما خلقت وبعض القوم يخلق ثم لا يفري
وانما اثنى عليه بذكايه وجودة قريحته واصابة رايه ومعناه ما قدرته وهممت

به فانك تمضيه ولا تخاف من دخول الغلط عليك في رايك فاستعار له القوى
الذي هو القطع كالحذا اذا كان حاذقا بصيرا عنه ماهرا فانه اذا قدر طاقة
النعل قطع بحديدته من غير توقف ومن لم يثق بنظره يتوقف ويخاف الغلط
عليه في رايه واذا احتملت الاية معنيين فصاعدا فلا يحتج بها في القطعيات
ولذلك قال ابو حنيفة اذا حسن الاستفصال ثبت الاحتمال واذا ثبت الاحتمال
سقط الاستدلال ولما ذكر ربنا سبحانه اجراء النطفة في الاطوار من نطفة
الى علقة الى مضغة الى التصوير بان يكون نطفة اربعين ثم علقة اربعين ثم مضغة
اربعين فتلك اربعة اشهر كاملة ثم ينفخ فيه الروح باذنه قال فتبارك الله احسن
الخالقين معناه ان تقديره منزه عن دخول الخطا عليه تعالى الله وتقدس وقال
سبحانه الم نخلقكم من ماء مهين فجعلناه في قرار مكين الى قدر معلوم فقدرنا فنعم
القادرون هذا هو التقدير المذكور في الاية التي استدلوا بها ثم المعتزلة قد
قسموا الافعال فجعلوا الكثير الشر من العبد وجعلوا ما يكون من الله تعالى ليس
خيرا ولا شرا وقد يخلق العبد عندهم ما هو احسن من خلق الرب تعالى عن قولهم
فان من خلق العبد العلم والارادة والايمان والطاعات والرب تعالى عندهم
يخلق الجواهر والاعراض التي ليست بخير ولا شر فان راموا دفع ذلك بان يقولوا
ان الرب يخلق للعبد القدرة ولولا القدرة التي يخلقها له ما خلق العبد شيا فلين
كان الايمان خيرا فالقدرة عليه خير منه فيلزمهم على ذلك ان تكون القدرة على
الكفر شرا من الكفر ولا محيص لهم عن ذلك واستدل اهل الحق على ان كل كاين فالله
تعالى خالقه ومريده بايات من كتاب الله تنص على انه مريد لكل حادث من خير او
شر قال الله تعالى ولو اننا نزلنا اليهم الملايكة وكلمهم الموتى وحشرنا عليهم كل شي
قبلا ما كانوا ليومنوا الا ان يشا الله ولكن اكثرهم يجهلون وهذا نص على صحة
مذهب اهل الحق وجهالة المعتزلة وقال الله تعالى ولو شا الله لجمعهم على الهدى
فلا تكونن من الجاهلين وهذا نص على صحة ما ذهب اليه اهل السنة وعلى جهالة
من خالفهم وقال تعالى ولو شينا لاتينا كل نفس هداها وقال فمن يرد الله ان يهديه
يشرح صدره للاسلام وهذه وما يضاهيها مما استند للنابه عند ذكر الضلال

والهدى والختم والطبع نصوص لا احتمال فيها على ان الله سبحانه لو اراد الهداية
لجميع اهل الارض ما ضل منهم احد ولو اراد الضلال لجميعهم ايضا ما اهتدى منهم
احد وما كنا لنهتدي لولا ان هدانا الله **فصل** قال رحمه الله التوفيق
خلق القدرة على الطاعة والخذلان خلق القدرة على المعصية ثم الموفق لا
يعصي ولا قدرة له على المعصية وكذلك القول في نقيض ذلك **ذهب** ابو
اسحاق الاسفرايني رحمه الله الى ان التوفيق خلق الطاعة نفسها والخذلان
خلق المعصية نفسها .:. وقال ابو الحسن الاشعري التوفيق خلق القدرة على
الطاعة والخذلان خلق القدرة على المعصية ثم اذا خلقت القدرة على الطاعة
قارنتها اذ لا تتقدم عليها كما سبق بيان ذلك فلا تتصور المعصية مع خلق القدرة
على الطاعة ولا تتصور الطاعة مع خلق القدرة على المعصية الا ان من الطاعات
ما هي مفردة تتصور ثبوتها بقدرة واحدة ومنها ما تكون جملية لا تقوم بها قدرة
واحدة بل يخلق له من القدرة على عدد الجواهر التي تتصرف في تلك الطاعة
وكذلك انواع الذنوب منها المفردة ومنها المجملة فاما الطاعة المفردة فمثالها
العلم فانه طاعة بنفسه يكسبه العبد بقدرة واحدة وكذلك الايمان وما جرى
هذا المجرى من افعال القلوب وكذلك سيئات القلب ايضا تكون مفردة اذ لا تفتقر
الواحدة منها الا الى قدرة واحدة تتعلق بها واما المجملات فاعمال البدن كالصلاة
وسائر اعمال البدن فان البدن اذا قام او ركع او سجد فلا بد لكل جوهر من قدرة
على حركته او سكونه ولا يعلم عدد ذلك الا الله تعالى **ولما** ذهبت المعتزلة الى
ان القدرة باقية وهي صالحة للخير والشر فالقدرة عندهم على الطاعة هي
القدرة على المعصية تعذر عليهم معنى التوفيق فانهم ان قالوا التوفيق خلق
القدرة على الطاعة لم يستقم منهم ذلك مع مصيرهم الى ان القدرة على الطاعة
هي القدرة على المعصية فصرفوا التوفيق الى خلق الطاف من افعال الله تعالى
قد علم الرب ان فلانا من عبيده يؤمن عنده او يطيع او يتوب ويرجع عن اصراره
على الذنوب السالفة منه فيجب عليه فعل كل شيء يؤمن عنده العبد وانما يتمادى
على الكفر الى الموت من لم يعلم الله له لطفا يؤمن عنده او يطيع ويخرج من مقتضى

اعلم ان الرب تعالى لا يستطيع على التوفيق العام بجميع عباده وذلك خروج
عن الدين وقد قال تعالى ولو شاء ربك لآمن من في الارض كلهم جميعا وقال ولو
شاء الله لجمعهم على الهدى ونظاير ذلك كثير من كتاب الله سبحانه وذهب
بعض اصحابنا الى ان التوفيق ماخوذ من الموافقة وهي موافقة العبد ربه
في طاعته وترك مخالفاته فيحب ما امر به ويبغض ما نهى عنه في اصل خلقه
وخلقه فيكون مجبورا على موافقة الحق قال عليه السلم لم يكن شي ابغض الي
من اللات والعزى وقال بعض اصحابنا التوفيق ماخوذ من موافقة امر التكوين
امر الامتثال فاذا قيل للعبد آمن وقيل لايمانه كن كان ايمانه لا محالة واذا
قيل له آمن وقيل للكفر كن كان كفره لا محالة وهذا هو الخذلان عند هذا القايل
وقال ابو الحسن رحمه الله العصمة هي التوفيق بعينه فان عمت كانت توفيقا عاما
وان خصت كانت توفيقا خاصا وذهبت طايفة من اهل الحق الى ان التوفيق
يكون في افعال الطاعات والعصمة تكون في المنهيات فانها المنع في اصل
اللغة والعصم الجبال المنيفة وما يعتصم فيها ايضا يسمى عصما اي ممنوعة
وفقه هذه المسلة ان الامر يطلب به الثبوت وان النهي يطلب به الترك وهو
عدم الفعل المنهي عنه ولذلك قال اهل الحق ان الطاعات تفتقر الى النيات
في اكتسابها واما المحرمات فلا تحتاج الى النيات في تركها فلو قدرنا انسانا لم
يشرب خمرا مثلا ولا نوى الا يشربها ولم يقع منه شربها لنجى الله سبحانه سالما
من هذه الكبيرة غير ان العبد اذا نوى الا يفعل الذنب الفلاني كانت نيته عملا
من اعمال القلب له فيها الثواب فالعصمة عن الذنب تصح بنية وبغير نية ولذلك
قال عليه السلم ان من العصمة الا تقدر فاذا اراد العبد محرما ومنعه منه
مانع فقد عصم منه مع ارادته له بحيث ما تحقق المنع من الذنب كان عصمة
منه وقد يعصم العبد من اعتقادات فاسدة ويوفق للعلم وطريق الحق وهذا
اكبر ما يكون من العصمة اذ بذلك يحصل الايمان ويبتلى مع ذلك بخطايا تثيرها
حب الدنيا من المال والرياسة او الكسل وغلبة الشهوات وقد يعصم الله
من شاء من خلقه من بلوغ الضرر اليه على يد احد من خلقه والناس ومن بتين

الحق من الباطل وقبض الله عنه ايدي الناس فقد عصمه فان الامتحان اكثر
ما يكون عند الامر بالمعروف والنهي عن المنكر يا بني اقم الصلاة وامر بالمعروف
وانه عن المنكر واصبر على ما اصابك فقرن له الامر بالصبر مع الامر بالمعروف
والنهي عن المنكر اشارة الى ان الابتلاء وامتحان الناس انما يكون عند امرهم
ونهيهم واذا قيل له اتق الله اخذته العزة بالاثم فقد تبين وجه الحق في هذه
المسايل والله يوفق للصواب بفضله قال رحمه الله فصل اتفق
اهل الملل على ذم القدرية ولعنهم وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
لعنت القدرية على لسان سبعين نبيا ولا ينكر لعن القدرية منكر ثم ركبت
المعتزلة طريقا في تاويل اسم القدرية راموا به خروجهم عن مقتضاه من الذم
واللعن فقالوا من اضاف القدر الى الله تعلى في كل شي وقال انه يقدر الخير
والشر فهو القدري وهذا الذي ذكروه معاندة منهم للحق وجحد له فان رسول
الله صلى الله عليه وسلم قد قال مجوس هذه الامة ولا خفاء بان ذلك بين في
حقهم اذ قسموا الافعال كما تقدم ذكرنا لذلك فقالوا الخير من الله والشر
من العبد كما قسمت المجوس الثنوية الخير والشر بين فاعلين من النور والظلمة
وقد ثبت في الحديث ان رسول الله عليه السلم قال اذا كان يوم القيامة نادى
مناد في الجمع اين خصماء الله تعلى فيقوم القدرية ولا خفاء ان هذا مختصهم
فانهم يخاصمون في الاقدار فيقولون كيف يريد شرا للعبد ويقولون لو عذب
العبد على ما يخلقه هو لكان ذلك ظلما الى غير ذلك من افتياتهم على الله
سبحانه واما اهل الحق فانهم فوضوا امرهم اليه وعولوا في كل ما ينه عليه وتقرروا
بقدره الا ينبدل وعلموا ان ما اراده لا بد من كونه فالتزموا الخوف والرجاء رغبة
ورهبة وقال ابو الحسن رحمه الله من يضيف القدر الى نفسه ويجعله من صفات
ذاته اولى بان يدعى قدريا ممن اقر بقدر الله وقد شرط رسول الله صلى الله
عليه وسلم الايمان بالقدر خيره وشره وفيه حكمتان احداهما ان القدر صفة
من صفات الله سبحانه وانه يقدر به الشر كما يقدر به الخير

باب في التعديل والتجوير: قال رحمه الله

القدرية

اعلموا احسن الله ارشادكم ان مضمون هذا الاصل العظيم والخطب الجسيم
تحصره مقدمتان وثلاث احدى المقدمتين في الرد على من قال بتحسين
العقل وتقبيحه والاخرى في انه لا واجب على الله تعلى يدل عليه العقل
واما المسايل الثلاث فاحدها في بيان مذاهب اهل الملل في ايلام الله تعلى
من يولمه من عباده وخليقته وهذه المسلة تتشعب الى الكلام في التناسخ
والاعواض والمسلة الثانية في الصلاح والاصلح :. والثالثة في اللطف
ومعناه واذا نجزت هذه الاصول فتحنا بعدها المعجزات ورتبنا على ثبوت
النبوات السمعيات من قواعد العقايد والله الموفق وكل ما ترجمنا الى منقطع
الاعتقاد واقع في القسم الثالث من الاقسام التي رسمناها وهو الكلام فيما
يجوز في احكام الله تعلى :. اما المقدمة الاولى وهي ان العقل لا يحسن شيا ولا يقبحه
لان العقل علم متعلق بوجود الاله وبالوجوب والجواز والاستحالة ولا متعلق له
غير ما ذكرناه فمن قال ان العقل يحسن ويقبح قسم الكلام عليه وقيل له ان اردت
بقولك ان العقل يحسن ويقبح انه من صفة نفسه متعلق بالحسن والقبح فهو باطل
لانا نجد العقلاء يحسن بعضهم ما يقبحه بعض وسنبين ذلك ان شا الله تعلى
وان اردت به ان العاقل يستدل بالنظر في الادلة العقلية فيبلغه نظره الى تعيين
الحسن والقبح فهو ايضا باطل اذ لا دليل على شي من ذلك فان الادلة تدل من
صفة نفسها فلو دلت على حسن وقبح ما تصور في الشريعة نسخ ولذلك لا يرد
النسخ فيما طريق ثبوته النظر في الادلة العقلية وان اردت به نفور الطباع عن
اشياء وميلها الى اشياء فهذا الضرب مسلم ولكنه ليس الذي نتكلم عليه في هذا
الباب وانما الغرض من هذا الباب تبيين ما يحسن عند الله ويقبح عنده مع تنزهه
عن الميل الى شي والنفرة عن شي وذلك لا يدرك الا بادلة السمع وخبر من الله
سبحانه فالحسن والقبح راجعان الى قول الله العظيم افعلوا كذا ولا تفعلوا كذا
وقد تجوز العلماء في قولهم ان الحسن والقبح يثبتان شرعا فقد يظن الظان ان
الحسن والقبح زايدان على الامر والنهي مدركان بادلة وليس ذلك مذهبا لاهل
الحق وانما المراد بالحسن والقبح ما قيل فيه افعلوا وقيل فيه لا تفعلوا وقد تبين

المعتزلة للحسن بكونه حسنا حالا هي صفة نفس له وكذلك اثبتوا للقبيح بكونه
قبيحا صفة نفس وهي حال يتميز بها عن غيره ثم اختلفوا فذهب الكعبي وشيعته
الى ان الحسن والقبح من الصفات الثابتة في العدم للذوات وجعلها من التجنيس
الذي يتميز به بعض المعلومات عن بعض في حالة العدم وقال اهل البصرة من
المعتزلة ان الحسن والقبح من الصفات التابعة للحدوث كالتحيز وقيام الاعراض
بالجواهر ثم قسموا الحسن والقبح تقسيما آخر فقالوا منها ما يعلم حسنه وقبحه
بضرورة العقل وتقع الغنية فيه بالعقل عن بلوغ الشرع وحصروا ذلك في وجوب
المعرفة بالله والايمان به وفي وجوب النظر في حدث العالم وما يتعلق به وفي وجوب
النظر في المعجزات الدالة على صدق الرسول صلى الله عليه وسلم وفي وجوب الصدق
وفي وجوب النصفة التي هي العدل وفي وجوب شكر المنعم وما عدا ذلك فانه لا يتعين
منه حسن حسن ولا قبح قبيح الا بورود الشرع فيه بامر ونهي ومدح وذم ولكن
ولكن يعلم عندهم على الجملة بالعقل ان الامر لا ينهى الا عما هو قبيح من صفة نفسه
ولا يامر الا بما هو حسن من صفة نفسه ولكن يكون حكم الشرع بوروده تعيين
الحسن وعدده ووقته ومكانه وكذلك حكموا بان العقل يوصل به الى قبح ما
ناقض هذه الواجبات التي تعينت معرفتها بالعقل كالكفر بالله وبرسوله وكفران
النعمة وترك النظر في الايات والمعجزات والكذب ثم قسموا هذه الاشيا التي تعلم
احكامها بالعقل فقالوا منها ما يعلم حسنه وقبحه بضرورة العقل ومنها ما لا
يعلم حسنه وقبحه الا بالنظر وقياس فالذي يعلم حسنه وقبحه بالنظر هو الكذب
لفايدة واما الكذب لغير فايدة فان قبحه يعلم بالضرورة عندهم وسبيل النظر
في قبح الكذب لفايدة ان الكذب قبيح مقطوع به فهو يشبه الكذب لغير فايدة ثم
الفايدة مظنونة وقبح الكذب قطعي فعند ذلك الحقوه بالكذب الذي لا فايدة فيه
وحكموا فيه بحكمه وكذلك كفران النعمة لفايدة يدخله القياس على الكفران
لا لفايدة فاذا لاح التشبه بينهما الحقوا الكفران الذي لا لفايدة بالكفران رجاء
فايدة من حيث ان الفايدة مظنونة وان كفران النعمة مقطوع بقبحه وما عدا
ذلك من الاقسام المذكورة فانها تعلم احكامها من الحسن والقبح بضرورة العقل

دون نظر ولا خبر. وللعلما من اهل السنة عليهم طرق في الاستدلال فمنها
استواء العقلاء فيما يعلم بالضرورة فان متعلقها الوجوب والجواز والاستحالة
ولا يختلف العقلاء فيما يعلم بالعقول ضرورة فكيف انفرد قوم بذلك من العقلاء
دون غيرهم وذهبت فرقة من اهل العلم في الرد عليهم الى التمسك بافتراق العقلا
في الاستحسان والاستقباح فيستحسن منهم ما يستقبحه غيره ولو كان ذلك
من حكم العقل لم يختلفوا فيه ومنهم من تمسك في ذلك بان قال نشاهد القتل
مماثلا للقتل قصاصا واحدهما قبيح شرعا والاخر حسن شرعا ومن انكر
تماثل المثلين فقد جحد ما يعلم على الضرورة وكذلك الوطى الصحيح الشرعي مماثل
للوطى المحظور وقد اختلفا في الحسن والقبح ولا اختلاف في شيء من ذلك ومن العلماء
من تمسك في الرد على هولاء بنسخ الحكم على اخر فقالوا لو كان الحسن صفة نفسية
لم يتصور رفعه وانقلابه الى القبح وكذلك بالعكس لو كان القبيح قبيحا من صفة
نفسه لم يرتفع ولم ينقلب الى الحسن وهذا من اقوى ما يتمسك به عليهم لان صفة
النفس لا تتبدل وقد تقدم القول في ذلك ومن العلماء من قال قد يكون في كذبه
نجاة امر من المسلمين وما هذا سبيله فكيف يكون قبيحا من صفة نفسه وقد ضرب
ابو الحسن رحمه الله في ذلك مثلا فقال لو ان احدا ابصر فارا بنفسه وظالما يطلبه
فيسله عنه فان صدق واطلعه عليه كان مشاركا في قتله وان اخفى مكانه ولم يعلمه
شانه كان في كذبه نجاته فكيف يحسن الصدق اذا ادى الى قتل مسلم ظلما ام كيف
يقبح كذب يكون فيه نجاة مسلم من ظالم يريد اراقة دمه والذي يرفع دعواهم ويبطل
عليهم ما صاروا اليه مطالبتهم بالطريق الموصل بهم الى ما ادعوه من تحسين
العقل وتقبيحه فيقال لهم ما ادعيتموه فلا تخلون اما ان تكونوا عالمين به اما
متشككين في ذلك فان كنتم مرتابين متشاكين فلا تصح الدعوى مع الريب وان زعمتم
انكم قاطعون بذلك فلابد للعلم القطعي من طريق يبلغ اليه وقد انحصرت الطرق
في محسوس وفي مشروع وفي معقول وفي منقول عن اهل اللغات فان ادعيتم انكم
عالمون بما ادعيتموه من تحسين العقل وتقبيحه من طريق الحس فذلك غير ممكن
فان المحسوسات مضبوطة في المبصرات والمسموعات والمشمومات والمذوقات

والملموسات والمدركات من الالام واللذات واحوال الانفس والذي ادعيتموه
خارج عن هذه المدركات وان ادعيتم انكم تبلغتم الى ذلك من طريق الضرورة
العقلية فذلك باطل لاستوا العقلا في حكم الضرورة ولا يسوغ اختلاف
العقلا في حكم ضروري كما لم يقع ان تتفقوا في حكم نظري ولكن ان ادعيتم
انكم تعلمون ذلك من جهة الشرع فادلة الشرع معلومة مضبوطة في نصوص
الكتاب وظواهره وتنبيهه وفي حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم وفي
افعاله وفي اقراره على فعل يراه او قول يسمعه وفي افعال الخلفا من بعده
وهيهات فليس لكم طريق بما ذكرناه من الادلة الشرعية وقد نص الشرع
على خلاف ما ذهبتم اليه بقوله سبحانه الا له الخلق والامر ومعنى الاية ان
له ان يخلق ما يشا وله ان يامر بما يشا ان الله يحكم ما يريد فعلق حكمه على ارادته
وذلك خلاف لما ذهبتم اليه من تحكمكم بالعقل على الله تعالى بتحسين وتقبيح وكذلك
ان ادعيتم انكم تعلمون ما ادعيتموه بادلة العقول فانه باطل فان الادلة العقلية
منضبطة عند اهل النظر في التخصيص والاتقان والحدوث وتوابعها وليس
في شي من الادلة العقلية ما يبلغ الى العلم بتحسين شي ولا بتقبيحه وان زعمتم
انكم حكمتم بالتحسين والتقبيح اخذا من اللسان فذلك ايضا باطل اذ اللغة
انما تثبت من جهة النقل وهو ينقسم الى نقل تواتر ونقل احاد وما ادعيتموه لا
يوجد عليه دليل فنقل الاحاديث التي هي نقل احاد فضلا عن اخبار متواترة واذا
انسدت طرق العلوم الموصلة اليها قطعنا ببطلان الدعوى بما لا دليل عليه وانما
توهم اهل الاعتزال التحسين والتقبيح مدركين بالعقل من حيث ان جميع العقلاء
تنفر نفوسهم عن اشياء يستوي فيها جميع الناس كما لا يستوون في بعض الاشيا
فقد يحب منهم طايفة ما تكرهه اخرى من الاطعمة والملابس والمسموعات والمرييات
الى غير ذلك من اختلاف الاغراض فكل ما اختلفت فيه اغراض الناس لم تدع المعتزلة
فيه تحسينا وتقبيحا وما اتفق عليه اغراض الناس اجمعين توهمت المعتزلة لاتفاق
الناس عقلا وليس الامر على ما ظنوه واذا قالت المعتزلة قد وافقتمونا على التحسين
والتقبيح المعقولين ولكنكم خالفتمونا في الطريق الموصل الى العلم به فادعيتم انه

الشرع وادعينا نحن انه العقل مع اتفاقكم معنا على الحسن والقبح واختلاف
بيننا في المدرك قلنا ليس الامر كما ظننتموه فانا قد بينا ان الحسن والقبح
ليسا صفتين للحسن والقبيح وانما هما عبارة عن ورود الامر والنهي فقبح
الشيء هو معنى كونه منهيا عنه وحسنه معنى كونه مامورا به وكيف وافقناكم
على اثبات الحسن والقبح زايدين على ورود الشرع وقد علمتم منا انا نحسن
ما تقبحونه بعقولكم على زعمكم لانكم قبحتم ايلام البهايم الا ان تكون الالام بعوض
الله عليها بما يربي ويزيد عليها او يدفع بها ضررا هو اكثر منها او تكون جزاء
على ما تقدم او يعتبر بها معتبر ونحن قد حسنا الالام ابتداء من غير اشتراط
شيء مما شرطتموه في تحسين الالم فهذا من ادل الدلالة على انا لم نجتمع في التحسين
والتقبيح واختلفنا في الطريق الى العلم به ونحن لا ننكر ان تجتمع طايفة على ثبوت
شيء معلوم ثم يختلفون في المدرك لان الكعبي قد اثبت ان التواتر يوجب العلم ثم زعم
انه لابد فيه من فكر يقتضي العلم بالمخبر عنه وهو ان يتفكر العاقل فيقول لا يصح
التواطؤ من قوم قد بلغوا هذا العدد لا سيما في اختلاف الاحوال والاماكن والازمان
فلا يتصور التواطؤ من قوم لا بعد وكثرة مع توالي الازمان من صغر الانسان الى
كبره حتى يقال تقول له طايفة ان بغداد بلد وهو في المسجد وتقول له اخرى
وهو في السوق وتقول له اخرى ذلك الخبر وهو في المنزل فهذا اما لا يتخيله عاقل
ولا يخطر على ضمير احد فهذا الذي عنا الكعبي بكون العلم بما تواتر به الاخبار نظريا
اما لا فلا معنى لما ذهب اليه في ذلك ولكنا لم نشارككم في اثبات الحسن والقبح ثم
خالفناكم في الطريق الى العلم به واذا اثبتنا ان دعواهم لا اصل لها ولا دليل لم يسلموا
عمن يدعي الضرورة في تحسين ما قبحوه وتقبيح ما حسنوه وليس لهم ان يدفعوا
ذلك الا بما تندفع به دعواهم • وقد زعمت المعتزلة ان الحسن والقبح لو كانا
شرعيين لا عقليين لما علمهما الا من يعلم الشريعة ثم قالوا على ذلك ان البراهمة
المنكرين للشرايع يحسنون بعقولهم ويقبحون فلولا انهما مدركان عقلا ما قبح ولا
حسن الفيلسوف ابدا وهذا احتجاج منهم في موضع الضرورة على زعمهم ومن
ذهب يستدل على اثبات شيء فقد سلم انه ليس ضروريا ثم ما استدلوا به امر لا

يلزمنا وانما عرضوا علينا جهالة قوم جهلوا لجهلهم ونصبوها حجة علينا
اذ هم اقرب الى الحق من البراهمة مع انا نقول لهم قد قبحت البراهمة ما تحسنوه
انتم وهو ذبح البهايم وتسخيرها وتعريضها للتعب والنصب فكما جهلوا في
تقبيح ذلك عندنا وعندكم فكيف يتحقق وهم ايمة تستدلون بما قالوا انه حسن او
قبيح وانما كان يستمر لكم ذلك لو سلمنا لكم ان البراهمة عالمون بالحسن ولا يستحيل
ان يستمر طايفة على جهالة مع حسبانهم اياها علما وهذا سبيل المقلدة الذين
لو اصغوا الى قول متشكك لتشككوا وهم يحسبون ان الذي عندهم من العقد علما
فاذا وقفت الفئة والاختبار قال لا ادري سمعت الناس يقولون شيا فقلته
وقد عولت المعتزلة في نصرة غرضهم على ضرب مثال في هذا الغرض فقالوا العاقل
اذا سنحت له حاجة عند ملك من الملوك وما يريده منها يصح له بالصدق ويصح
له بالكذب ويتساوى عنده الصدق والكذب في قضاء اربه من حاجته فانه مع
ذلك يوثر الصدق ويختاره ويفضله على الكذب لا محالة وهذا الذي راموا به
تصحيح مذهبهم يبطل من اوجه منها انهم احتجوا به وغرضهم مبني على انه ضروري
وما كان ضروريا فلا دليل عليه عندنا وعندهم والثاني من وجوه ابطاله انهم اذا
فرضوا هذا المثل وضربوه قيل لهم بينتم هذا المثل على استوا الصدق والكذب
وكيف يكون وانتم تزعمون ان الكذب قبيح من صفته نفسه يستحق المقدم عليه
العقاب ويجب ذلك على الله عندكم وان الصدق حسن من صفة نفسه يستحق
الموصوف به الثواب ويجب ذلك على الله سبحانه عندكم فكيف يستوي عند كم
الصدق والكذب على هذا الترتيب في العقل عندكم فان فرضتموه ممن ينكر الشريعة
كالبراهمة لم يخل اما ان يقول بقولكم في التحسين والتقبيح فالرد عليه منا كالرد
عليكم وان كان منكرا للشرايع ولا يقول بقولكم فلسنا نسلم انه يوثر الصدق على الكذب
ولا الكذب على الصدق فاذا اعتقد الشريعة وكان يقول بقولنا من ان الحسن والقبح
يرجعان الى امر الله ونهيه فان ذلك يوثر الصدق على الكذب مخافة العقاب على
الكذب وان كان يقول بقولكم فانه يوثر الصدق على الكذب مخافة من العقاب
فانكم توجبون عقاب الكاذب على الله تعلى واما اذا فرض القول فيمن لا يقول بالشرا
يع

فما الذي يحمله على ايثار الصدق على الكذب او الكذب على الصدق وهو لا
وجه له يخاف منه عقابا او يرجو فيه ثوابا و قد تمسكوا في نصرة مذهبهم
بقولهم لو كان الحسن والقبح غير ثابتين ولا معلومين قبل ورود الشرع لم
يكونا ايضا معلومين بعد ورود الشرع وهذا الذي تمسكوا به لا اصل له فان
الحسن والقبح عندنا غنيين عن ورود الشرع وهذا يتصور فهمه قبل ورود الشرع
وهو ان يقدر مقدر ابتعاث الرسول اذ هو جائز في العقل ويقدر ورود امر منه
بشيء ونهي منه عن شيء فاذا امر ونهى كان ذلك تحسينا للمامور به تقبيحا للمنهي عنه
وهذا المقدر غير ممتنع عقلا بل مثله واقع من العقلاء فان العاقل اذا جوز
شيئا قدره في نفسه على ما يقصده ويريده ولا يجد ذلك يحصل وقد تشبثوا
بما قد مضى الكلام عليه وهو انهم قالوا العقلاء يستحسنون الاحسان وانقاذ
الغرقى وتخليص الهلكى ويستقبحون الظلم والعدوان والضرر ولو لم يخطر لهم
سمع ولا استقر عندهم شرع فنقول قد تقدم منا بيان هذه القاعدة وهي
ميل النفوس الى شيء ونفورها عن شيء ونحن لا ننكر مثل هذا وكيف ننكره ونحن
نجده من انفسنا وانما تكلمنا في الذي يحسن ويقبح في حق الله سبحانه مع تنزهه
عن التالم والتلذذ والميل ثم نعارضهم بما يوافقونا على تقبيحه وهو ان الملك مما
لو ترك عبيده يفجر بعضهم ببعض بمرأى من الملك ومسمع وهو قادر على حجز بعضهم
من بعض فاذا تركهم والحالة هذه كان قبيحا مع القطع بان الله تعالى يبصر من
خلقه امثال هذا ويعلمه ولا يعد ذلك قبيحا عند المومن بالله وباقداره هـ

قال رحمه الله فان قيل هذا كلامكم في تتبع شبه المخالفين فما دليلكم
على ما ارتضيتموه ولم غيرتم الترتيب وافتتحتم المسألة بذكر شبههم قلنا
انما حملنا على ذلك ادعاء خصومنا الضرورة في اصول التحسين والتقبيح فمن
اصر منهم على دعواه وهذا مذهب كافتهم فسبيل مكالمتهم ما مضى ومن انحط عن
دعوى الضرورة احتججنا عليه وقلنا اذا وصف الشيء بكونه قبيحا لم يخل ذلك من
امرين اما ان يقال لكونه قبيحا يرجع الى نفسه او الى صفة نفسه فان قيل هو
راجع الى نفسه او صفة نفسه كان ذلك باطلا من اوجه اقربها ان الفعل ظلما

يماثل القتل حدا واقتصاصا ومن انكر تساوي الفعلين فقد جحد ما لا يجحد
واللزوم انتفاء النفعه بتماثل كل مثلين وهذا التقسيم لازم في نفسه وقد
نبهنا عليه في اول هذا الباب وهو شامل في التزامه جميع المعتزلة فانهم على
ضربين ضرب منهم يثبتون الاحوال وفرقة منهم ينكرونها فمن انكرها منهم لزمه
ان يكون الحسن حسنا بوجوده ونفسه ويلزم على هذا ان يكون كل موجود
حسنا قبيحا لان الموجودات لا تختلف في كونها موجودات وانما تختلف باحوالها
واذا كان الامر كذلك وقدرنا الشيء حسنا لوجوده ونقدره لانه موجود فيلزم
من ذلك كون كل موجود حسنا واذا قدرنا الشيء قبيحا لنفسه ووجوده ونقدره
لانه موجود فيلزم من ذلك كون كل موجود قبيحا لاشتراك جميع الاشيا معه في كونه
موجودا ولا يجدون عن هذا جوابا واما من اثبت الاحوال فيقول ان الشي يكون
حسنا من صفة نفسه فيكون حسنه صفة نفس له وقبح القبيح ايضا صفة نفس
له واذا قالوا ذلك عارضناهم بكل مثلين خالف الشرع بين حكميهما كالقتلين قصاصا
وظلما والاكلين حراما وحلالا والشربين خمرا وماء والجماعين ملكا وزناء ومما
يوضح فساد هذا القسم ان ما يصدر من العاقل لو صدر من صبي غير مكلف فانه لا
يتصف بكونه قبيحا مع وجوده وقد خالف بعضهم في ذلك فقال لو صدر من الصبي
غير المكلف لكان قبيحا وهذا الذي ذهب اليه خرق للاجماع وتكليف من لا يعقل لان
القبيح عندهم يجب العقاب عليه وقد انعقد الاجماع على انه لا عقاب الا على ذنب
سابق ولا يكون الذنب حراما الا على من بلغ التكليف وتقلد التزام الله ما كلف عباده
به ولكن ان سلمناه جدلا اكتفينا بالوجه الاول وهو تماثل الفعلين مع اختلاف
حكميهما في معنى الشرع ولنا في التقسيم بعد بطلان كون الشي قبيحا لنفسه اما
ان يكون قبحه راجعا الى الخطاب بالنهي وحسنه يكون راجعا الى الخطاب بورود الامر
وهذا هو الحق الصراح واما ان يقولوا يثبت الحسن والقبح لا بورود الشرع ولا
من النفس واذا كان الامر كذلك لم يخل من ان يكون تحسين الحسن علة لاجلها يحسن
ما يحسن ويقبح ما يقبح او يكون ذلك لا لعلة فان كان ذلك لعلة وليس هي ورود الشرع
ولا من حيث النفس لم يبق الا ان يكون قبح القبيح لذات غير ذات القبيح او لصفة غير

صفته وهذا بين البطلان اذ لا يتصور ان يقبح شي لوجود غيره او لصفة غيره اذ لا ارتباط بينهما في العقل بوجه من وجوه الارتباطات لانها اذا لم يكن له صفة نفس لم يجز ان يكون له صفة نفس معنوية لان الحسن والقبح انما تتصف بها الصفات لان الجواهر لا تدخل في قضايا التكاليف فلا يومر بالجواهر ولا ينهى عنها قال رحمه الله وقد تعدينا في هذا الفصل حد الاختصار قليلا لما القيناه اصلا لما ياتي بعده من احكام التعديل والتجوير وستجدون المسايل بعد ذلك مرتبة على هذه القاعدة وفي الاحاطة بها ابطال ما سواها فهذه احدى المقدمتين الموعودتين قال رحمه الله فصل في المقدمة الثانية وهي تشتمل على الرد على من يقول ان العقل يدل على وجوب واجب وهذا ينقسم قسمين فيتعلق الكلام في احدهما بما يقدر واجبا على العبد ويتعلق الكلام في الثاني بالرد على من يعتقد وجوب شي على الباري تعالى على قول المبطلين فاما القسم الاول من القسمين فكل ما تقدم في المقدمة الاولى فهو بعينه يعود في هذا الموضع لان الحسن هو الذي يجب على العبد عند المعتزلة فكل ما يدل على ان العقل لا يحسن فهو بعينه دليل على ان العقل لا يوجب ولكن المعتزلة افردوا الشكر مسلة في نفسه وكذلك افردوا النظر في المعجزات مسلة ايضا في نفسها قد تقدم القول عليها في صدر هذا الكتاب عند اثباتنا وجوب النظر الصحيح وان وجوبه مدرك بالشرع لا بالعقل ورددنا على من انكر ذلك وهذه المسلة التي افردوا للشكر تضاهي ما اوردوه في مسلة النظر وذلك انهم قالوا ان العاقل يخطر له خاطران يتوهم ان له جوازا لتكليف له من ربه بطلب الشكر منه على نعمه وتقدير عقاب على تركه وتقدير ثواب على امتثاله فعقله يرشده عند هذا التقدير الى الشكر لكونه اقرب الى السلامة وابعد عن الضرر وهو التعرض للعقاب وضربوا امثالا وقالوا لو امن تعرضت له حاجة وهو يصل اليها من طريق سهل غير حزن ولا صعب ويصل ايضا اليها من طريق صعب ضرس حزن وعرفا العقل مع تساوي الطريقين في افتنا حاجته يرشده الى الطريق السهل الذي يامن في سلوكه من السباع واللصوص وينهاه عن الطريق الذي

وا

ينال فيه التعب والنصب والخوف من ضواري السباع واللصوص وقد قال
ابو اسحق الاسفرايني رضي الله عنه جوابا مقنعا عن هذه المسلة وذلك
انه قال قد بلغوا بهذه المسلة شطرها وهو ما يوجب الاقدام على الشكر وتركوا
الشطر الاخر وهو ما يوجب التوقف وهو ان يخطر للعاقل انه عبد مربوب
ليس له من امر نفسه شي اذ ليس للعبد ان يتصرف في ملك سيده الا باذنه فعند
ذلك يتمثل له خاطره توقيفا عن اتعاب نفسه وتصييرها مكدوده مجهوده بامتثال
الشكر قولا وعقدا وفعلا بل يلزم المعرفة بان النعم كلها من الله علما منه بذلك
من غير تحكم بافتراض وثواب عليه وتحريم وعقاب عليه ويقوى هذا الخاطر على
العبد بان الرب سبحانه وتعلى غير محتاج الى شكر شاكر ولا يضره كفر كافر
فالتحكم بما لم ياذن فيه لا معنى له وما عسى ان يلزم العبد بعقله من وجوب الشكر
على نعم خالقه وهي اذ رام العبد احصاها لم يتمكن من ذلك فلو اوجب العقل
على العبد الشكر على جميع نعمه لكان ذلك تكليف ما لا يطاق سيما على الوجه
كما زعموا ان العقل يوجب ذلك وقد قيل في ما ثور الاخبار ان داود عليه السلم
لما امر بالشكر قال يا رب وكيف اشكرك والشكر نعمة منك علي يجب شكري لها
فاوحى الله تعلى اليه اذا عرفت ذلك فقد شكرتني فاوقف الباري تعلى غاية
الامتثال في الشكر على المعرفة بانه المنعم وان النعم كلها من عنده وانما عظم هذا
على اهل الاعتزال من حيث اعتقدوا ان العبد يخلق الشكر ويخترعه فلم
يلزم عندهم تسلسل في هذه المسلة فقالوا ان العبد يستطيع على شكر الله
ويقابل طول الله تعلى بقوله وهيهات فلا يقوم مخلوق بشكره سبحانه وتعلى
الا على الوجه الذي اشرنا اليه ولذلك قيل :. ومتى اقوم بشكر ما اوليتني :.
:. والقول فيك علو قدر القايل :. ومعناه ان العبد اذا اثنى على ربه
علا قدره وطاب ذكره وصلح سره وجهره :. وقد ضرب اشياخنا لذلك مثالا
وهو انهم قالوا ان ملكا دفع الى عبد من عبيده كسرة من خبز فذهب العبد يمشي
في الاقطار وجميع الامصار ثم يقف في كل مجمع من المواسم والاعياد ويقول على
روس الاشهاد الا ان الملك الاعظم احسن الي وانعم علي واعطاني كسرة من الخبز

لكان ذلك اقرب الى الذم منه الى المدح ومعناه ان البارى تعلى لو اعطى الدنيا
بما فيها عبدا واحدا من عبيده لكان ذلك احقر فى حق ملك الله سبحانه من
كسرة من رغيف فى حق اكبر ملوك الدنيا فان مُلك الملوك اذا اخذ منه كسرة
فقد نقص من الملك قدر تلك الكسرة من غير ريب والدنيا واضعافها الاف
مرة لا تنقص من مُلك الله تعلى اذ مقدوراته لا نهاية لها وما انتفت عنه النهاية
لا ينقصه ما اخذ منه لان ما يبقى منه هو ايضا لا نهاية له ولهذا قال بعض
المشايخ رُبّ مدح جرّ ذمّا فان القايل اذا قال للملك قد كافيتك على ما انعمت
علىّ كان ذلك كفرانا لنعمته عليه وردّا له الى المجازات بمثله وكذلك اذا
قال للملك ايها الملك الاعظم ما انت بحايك ولا حجام كان فيه من الايهام
بتنزيه الملك بانه حايك او حجام اذا فرضنا ثبوت الخاطرين قابلناهم بمن غفل عن
هذين الخاطرين ولم ينتفع بها اصلا فانه مع ذلك لا يعلم وجوب شكر الله تعلى اذ
قد عُدِم عنه الخواطر ولم يعن له فكرة فى شى من ذلك والشكر مع ذلك واجب
عليه ووجوب ما لا يعلمه العبد من تكليف ما لا يطاق سيما على مذهب المعتزلة
فان تاخير البيان عن مورد الخطاب لا يجوز عندهم وقد تحزبوا فى الجواب عن هذا
فقال قوم منهم يجب على الله تعلى ان يخطر ذلك بكل عاقل لا محالة وذلك باطل
من وجه منها ان العاقل يعلم انه مر عليه سنون واعوام ولم يخطر له ذلك
بالبال وكم من غافل طول عمره لم يتدبر ذلك وكيف يحال الفيلسوف المنكر
للتكليف راسا بهذه المسلة ويبطل عليهم بان الخواطر كلام فى النفس وهم
ينكرونه ولا يثبتونه ولا كلام عندهم الا الحروف والاصوات ولم نسمع اصواتا فى
ضمايرنا فاستحال ذلك على مذاهبهم من كل وجه وذهب الجبائى وابنه الى ان الله
تعلى يرسل الى كل عاقل ملكا يقول له فى قلبه قولا ويخطر له بقوله ترجمة عن
خاطرى العقل وهذا تلاعب بالدين منهم من وجه احدها انهم ينكرون وجود
الملايكة مصيرا منهم الى ان الاسجة تتصل بالمرءى واذا اتصلت به وجب
ان يُرى كما بيناه عند ردنا عليهم فلو كان فى الوجود ملايكة او شياطين
لادركناهم اذ الموانع مرتفعة عن ابصارنا وسياتى الرد عليهم فى ذلك فى موضعه

ان شاء الله تعالى و الوجه الاخر انهم يذكرون كلام النفس ويقولون لا كلام
الا العبارات ولو تكلم الملك بحرف وصوت لسمعه الانسان وايضا فلو سمع كلام
الملك لاي شي يجب ان يطيعه وينزل كلام الملك منزلة كلام الرسول وكم من متمرد
لم ينقد لكلام الله سبحانه فضلا عن كلام رسوله والذي يقطع به في هذه المسئلة
ان الله تعالى لا يجب عليه ان يخطر ولا يجب عليه ان يرسل ملكا اذ لا يجب على
الله شي سبحانه وتعالى وسياتي بيان هذا بعد هذا ان شاء الله عز وجل ثم
نقول لهم الخاطران اللذان اشرتم الى اثباتهما انما يقتضي التردد والتشكك والتشكك
في الله وفيما يجب بالعقل كفر عندكم وهو قبيح والله لا يفعل القبايح عندكم
والحق في هذه المسئلة الرجوع الى قاعدة التكليف وهو ان الدليل دل على
ان العبد لا يخلق شيا وانما الخالق هو الله سبحانه والمطلوبات من العبد في طرق
التكليف انما هي ايات وعلامات على السعادة والشقاوة فلا معنى في دلالة العقل
على وجوب شيء على العبد وكيف يدل العقل على ما تطلبه ادلته بعد النظر الصحيح
واذا استحال ان يوجد العبد شيا فلا يوجب العقل عليه ما لا يوجده وليس
للعقل ان ينصب الامارات على السعادة والشقاوة وانما يرجع ذلك الى العالم
بالسعيد والشقي من خلقه ويرجع فعل العبد الشكر وغيره كفعله الجواهر
وان كانت قدرته لا تتعلق بالجواهر لانها اذا تعلقت ولا تاثير لها في الذي تتعلق
به كان ذلك كانها لم تتعلق به وقد قدمنا بيان ذلك في باب الاستطاعة والقدر

قال رحمه الله فهذا احد قسمي الفصل و القسم الثاني يشتمل على نفي
الايجاب على الله تعالى فلا يجب عليه شي وهذه المسئلة شعبة من التحسين
والتقبيح وانما اوجبوا على الله تعالى ما هو حسن من صفة نفسه بمقتضى العقل
عندهم لحسنه ووجوبه وحكموا باستحالة وجود القبح منه سبحانه وتعالى
وقال اهل الحق في الرد على من يزعم ان الله تعالى يجب عليه شي لا يخلو ذلك من احد
امرين اما ان يجب وجوبا عقليا او وجوبا شرعيا فان وجب عليه شيء وجوبا عقليا
كان لا اول له ولا معنى للواجب العقلي الا انه لا اول له وليس في العقل واجب الوجود
الا الله تعالى وصفاته وان قالوا بذلك صيروا الواجب على الله قديما وفي ذلك

الحاق الحوادث بالقديم وهو عين التناقض وقلب الحقايق وان قالوا يجب
على الله شي وجوب الشرعيات ودى الى امور مستحيله منها ان الواجب
الشرعي يستدعي موجبا يوجبه بامره ويتعالى الله سبحانه عن ان يكون مامورا
ومنها انه لو كان كذلك لترتب في تركه ضررا اذ قد تبين انه لا معنى لكون الغرض
فرضا الا خوف العقاب على الترك والباري سبحانه منزه عن ذلك كله تعلى
وجل واذا بطل ان يجب عليه شي وجوب العقليات او وجوب الشرعيات لم يكن
لايجاب شي عليه معنى مفهوم فان عنوا بوجوبه عليه حسنه وانه حسن
من صفة نفسه فقد ابطلناه عليهم عند بيان ان الشيئين تماثلا في ذاتيهما
ويختلفان في حكمهما وقد اوجبت المعتزلة على الله ثواب الاعمال وله باب سنبين
فيه معناه وقال اهل الحق ان اعمال العباد شكر منهم لنعم الله سبحانه وهو
واجب عليه عندكم وليس بحكم العقل ان يستحق العوض على اداء الغرض وان
العبد لو استحق عوضا على اداء الشكر لاستحق الباري شكرا على اداء الثواب
ولا محيص عن ذلك ابدا وذلك يودي الى ثبوت التكليف في الدار الاخره وكذلك
يوجبون على الله تعلى الصلاح واللطف وسنبين ذلك **قال رحمه الله** وهذا
القدر مبلغ غرضنا في المقدمتين ونحن الان نبتدي القول في ايلام الله تعلى
العباد **فصل قال رحمه الله** الالام واللذات لا تقع مقدورة
لغير الله سبحانه فاذا وقعت من فعل الله فهي منه حسن سوا وقعت ابتدا
او حدثت مسماة جزا ولا حاجة عند اهل الحق في تقديرها حسنه الى تقدير
سبق استحقاق لها او استحقاق التزام اعواض عليها وروم جلب نفع او دفع
ضر موفيين عليها بل ما وقع منها فهو من الله تعلى حسن لا معترض عليه في حكمه
واضطربت الارا على من لم يلتزم تفويض الامور الى الله تعلى ونحن نحكي جملا
من عقود المذاهب المجانبة للحق ثم ننص على قاطع وجيز في الرد على كل فئة
فالغرض الكلام في ايلام الاطفال الذين لم يعتقدوا كفرا ولم يجتنوا وزرا وكذلك
القول في ايلام البهايم .:. وقد انقسم المخالفون في طرقهم الى اربع فرق فرقه منهم
هم الثنوية وهم طايفه من المجوس وطايفه هم البكرية منتسبون الى بكر بن

اخت عبد الواحد :: وقسم هم من الروافض يقال لهم التناسخية وفرقة وهم
المعتزلة وهم اربع فرق القدرية والمرجية والخوارج والروافض هاولاء هم
الذين خالفوا اهل السنه وخاضوا في اوحال البدعة ثم انقسمت كل فرقه
من هذه الفرق الى ثماني عشرة فرقة فكان من جملتهم اثنان وسبعون فرقة
كما اخبر عن ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم حيث قال تفترق هذه الامة
على ثلاث وسبعين فرقة كلها في النار الا واحدة فقالوا ما الفرقه الناجية
يرسول الله فقال الذين هم على ما انا عليه واصحابي واعتبر المشايخ ذلك بان
قالوا الفرقة الناجية هي التي لا يوجد في مذاهبها شي ولا شبه من مذاهب
الفلاسفة واليهود والنصارى وهي طايفة الحق واعتبروها ايضا بانها
الطايفة التي لم يكفر بعضهم بعضا ولم يلعن بعضهم بعضا وهم الاشعرية فان
سائر الفرق الذين ذكرناهم ما منهم فرقة الا وقد دخل فيما بينهم التكفير من
بعضهم لبعض والتضليل واللعن ولم يقع في مذهب اهل السنه شي من ذلك
كله سلموا الافعال لله ملكا والاقدار وضعا وسلموا الاحكام للشرع وحيا وعزلوا
عقولهم عن الحكم على الشريعة فهم قدوة الحق وقادة الخلق جند الاسلام حماة
الدين نفعنا الله بحبهم بفضله ورحمته فاما الثنوية فانهم قالوا الالام
كلها كيف ما تصور وقوعها فان العقل قاض بقبحها وهي عندهم صادرة من
الظلمة وهوا هرمز بلسانهم واللذات كلها حسنة وهي صادرة من النور واسمه
يزدان بلغاتهم ووجه الرد على هولاء هوان العقلاء يستحسنون ايلام انفسهم
في امر مصالحهم ومنافعهم في دفع الضرر عنهم كالرجل يترك اهله ويسافر في الحر
والبرد ويقاسي كثيرا من المشقات ومن قبح ذلك او استنكره فقد خرج عن حزب
العقلاء وكذلك من اخذ يشرب دواء كريها رجاء المنفعه وزوال الامراض عنه
فلا يعد العقلاء ذلك قبيحا وسلك بعض اصحابنا مع الثنوية في الرد عليهم مسلكا
اخر مستقرا من مذاهبهم وذلك ان مذهبهم ان العقل يحث على اقتناء الخيرات
ويزجر عن السيئات كذبح البهايم عندهم والخيرات كالرفق بالحيوانات فيقال
لهم هل يستوي عندكم من يحث ويسارع الى الخيرات مع من يواظب على القبايح والمنكرا

فان قالوا هم سواء فقد جرّؤا على ملابسة الشر ونقضوا اصلهم في ان العقل
يحض على الخير ويزجر عن الشر فانه اذا لم يخف على ما يأتيه من الضرر لوماً ولا
يرجوا المحسن في احسانه ثناءً ومدحاً فقد استويا وهذا لم يصر اليه صاير
منهم وان قالوا ان المسيء يستحق ضرراً وينزل به عقاب فقد ناقضوا ما اصلوه
من تقبيح كل الم اذ قد حسّنوا الالم اذا كان عقاباً على اساءة ثم نطالبهم بوجه
الدليل على ان كل الم قبيح هل بطريق الحس او بالخبر او بالنظر او بضرورة
العقل ولم نورد عليهم قسم الشرع اذ لا شرع عندهم اصلا فان ادعوا الاحساس
كان باطلا فان التقبيح والتحسين امران معلومان كما بيناه من انهما راجعان الى
تعلق خطاب الله بالامر والنهي وليسا محسوسين ومن ابدا في ذلك كلاماً سقطت
مكالمته في ذلك وكذلك ان ادعوا خبراً واردا بذلك لم يتصور منهم ذلك اذ المخبر وان
كان من لغتهم فلا يتصور تحقيقه اذ يؤول الكلام الى واضع الخبر الاول منهم ويبقى
السوال على حاله فمن اين علمه واضع الخبر ولا سبيل لهم الى ادعاء الخبر توقيفاً
اذ لا شرع عندهم ولا وحياً واما ان ادعوا انهم وصلوا الى العلم بقبح جميع الالام
بضرورة عقولهم كانوا مباهتين لاستواء العقلاء في ضرورة العقل وكذلك ان
قالوا انا علمنا ذلك بالنظر والاستدلال فانه باطل اذ من حقق النظر يعلم ان
الالام اذا صدرت من فعل الله بانها حسنة كلها من حيث هو خالق جميع الخلق لا
يسئل عما يفعل وهم يسئلون ثم ما اوردناه من تحسين شرب الدواء الكريه عند
جميع العقلاء قاطع بهم في استدلالهم بالنظريات فان العقول كلها متساوية في
تعليقها بما تتعلق به وانما يقع النزاع في المذاهب والاختيارات وقد تقدم القول في
ذلك وقد ينال شخص فيستحسن تألمه اعداؤه ويستقبحه اولياؤه والعقول لا
تختلف في تعلقها فلو كانت الالام قبيحة لانفسها لاستوى في ذلك جميع العقلاء فاطبة
وهذا القدر كاف في الرد على هؤلاء **واما البكرية** فيما ذهبوا اليه من انكارهم
تألم البهايم والاطفال فجحد على عمد فان احدهم يعلم تألمه في صغره قبل حصول
العقل من الم الامراض وما يكون من ضرب مودب وشوكة ونكبة الى غير ذلك
وكذلك نعلم على الضرورة الم البهايم عند قلقها ونفورها من ضرب او كية بالنار الى

غيرذلك وقد تسقط مكالمة من ينكر مثل هذا وقال ابو الحسن الاشعري رحمه
الله وانما نستدل على حياة البهايم بالمها اذ نشاهد قلقها عند ما تتالم
منه اذ نتالم مما يتالم منه ابن ادم فاذا انكر منكر تالمها فليس له الى اثبات
حياتها سبيل فان حركاتها وسكناتها لا تدل على حياتها لان الحركات
والسكنات وقبيل الالوان لا يشترط في ثبوتها الحياة وانما يستدل على
حياه البهايم بتالمها وادراكاتها لا بحركاتها وسكناتها ولا ينبغي ان يطول
الكلام مع من جحد الضرورة وزاغ البديهة واما اهل القول بالتناسخ
فانما حملهم على ما قالوه ذهابهم الى تحسين العقل وتقبيحه فقالوا ان الالام
قبيحة ثم لم يمكنهم جحدها كما فعلت البكرية فطلبوا التحسين ذلك وجها مصيرا
منهم الى ان الباري تعلى لا يفعل قبيحا وقالوا لا يحسن الالم مع التعويض عليه
اذ الباري تعلى قادر على ان يتفضل ابتداء بمثل العوض فلا يحسن ان يولم ليعطي
مع القدرة على الاعطاء من غير تالم وكذلك قالوا لا يحسن الالام بان يدفع
به الم اكبر منه مع القدرة على اندفاع الم من غير الم وكذلك قالوا لا يحسن الالم
لاعتبار غير المولم بالالم اذ يقبح ايلام زيد ليعتبر عمرو فلم يبق الا ان يكون الالم
عقابا على ذنب سابق وجرم متقدم واصلهم ان العبد خالق ومخترع افعاله
وان الرب سبحانه يجب عليه عقاب من اذنب على قدر ذنبه ولا يعلم قدر ذلك
الا هو سبحانه فاذا تالم حيوان من الحيوانات غير العقلاء فعقابه انما كان
عقابا على ذنب متقدم وله علم بذلك لكي يزدجر ما دام معاقبا بذلك العقاب
وهو ايضا مطالب مكلف بتكليف يصلح لخلقته وجنسه فاذا توفر عقابه في علم
الله مات وأعيد روحه الى بدن من جنس الحيوانات ليعاقب فيه على الذنوب
التي اقترفها اذ كان في الصورة الثانيه قبل ذلك عقابا على قدر ذنوبه وهو
ايضا مكلف بما يكلف به ذلك الجنس الذي انقلب خلقه اليه ولا يزال كذلك
فمنهم من ذهب الى انه اذا ركب في جنس من اجناس الحيوانات ولم يجيا لغا انقطع
تركيبه وانعدم تغذيبه ومات وعاد ترابا لا يتصور بعد ذلك ولا يتركب ومنهم
من قال لا يزال منتقلا في الاجناس على حسب الاحسان والاساءة والهياكل

عندهم على ضروب في الاستعداد لقبول الالام واذا تعين عليه الالم لا يحملها الانسان ركب في صورة بغل او حمار مثلا ليستطيع حمل الاثقال ومعاملة البهايم من الضرب وغيره قالوا ولا مزيد على ذلك بل الارواح متقلبة في الاشباح ابدا سرمدا ومنهم من ضرب الى ان جميع الجمادات من الحجارة والنبات احياء يعود اليها من ذنب اذا اقترف ذنوبا يكون عقابه عليها ما يحتمله بعض النباتات او الحجارة والتزموا على قضية اصولهم الفاسدة ان يكون لكل جنس نبي يدعوهم الى الاحسان ويحذرهم عن العصيان ويكون غير معذب كعذابهم بل هو معصوم عن المخالفات ولكن انما يجعل جنسا ما من حيث انه صلاحه في ذلك دون غيره وقالوا ان الشخص اول ما ركب روحه في هيكل انسان ثم انتقل الى حيوان اخر على قدر مخالفته ليذوق وبال امره في ذلك الهيكل من العقاب الذي وجب عليه وهيء ذلك الهيكل لقبوله نعوذ بالله من الضلالة **وقد** سلك الايمة في الرد عليهم مسالك منها ان يطالبوا بالطريق الموصل الى العلم بكل ما ذهبوا اليه وما قالوه في تفاصيل عرضهم فلا يستقيم لهم على ذلك دليل ولا يمكنهم دعوى الضرورة في ذلك ولا انه مدرك لهم ولا انهم وصلوا الى العلم به من اخبار الشريعة ولا عن دليل نظري حتى لا يبقى الا مجرد تحكمهم في كل ما ذهبوا اليه من اغراضهم واكاذيبهم **و**الطريقة الثانية في الرد عليهم نسبتهم الى جحد الضرورة في قولهم ان في كل امة من اجناس الحيوان انبياء يدعونهم ويفهمون منهم وانهم عقلاء متفكرون في دقايق ادلة العقول ومراجعة ادلة الخصوم وهذا لا يرتضيه لبيب فان ذلك هزؤ وبغاء يليه ومغالطة لعقله **و**الطريقة الثالثة ان نوضح وجه الشريعة ونبين فيها الحشر والنشر وان الله سبحانه وتعالى جعل لخلقه يوما يفصل فيه بين عباده وان البهايم تعود ترابا كما كانت اول مرة ويظهر في ذلك فساد مذهبهم **وقد** وجه عليهم مشايخنا سوالا فقالوا لهم كيف كان ابتداء التكليف والتكليف فيه مشقة وانتم تزعمون ان لا ذنب الا ان يكون عقابا على ذنب ولا يكون الذنب الا بعد التكليف وفي عين التكليف تالم فان قالوا انما كلف الارواح

ما لا مشقة فيه ثم خالفت واستحقت الالام على قدر المخالفة التي صدرت عنها
بان ركبت في هياكل يمكنها حمل ذلك العقاب فعوقبت على قدر ذلك وهذا باطل
فان نفس التكليف فيه المشاق وكيف لا يكون ذلك وفي اعتقاد العبد التزام العقا
على المخالفة الام لا محالة وقالت طايفة منهم فوض الباري تعلى الخيرة الى
الارواح في التكليف وفي تركه فاختارت التكليف وخالفت فيه واستحقت
العقاب على المخالفة فنقول لهم اذا كان الابتدا بالالام قبيحا فان التخيير فيه
ايضا قبيح ونقول لهم ما الطريق الذي وصلكم الى العلم بانه تعلى خير الارواح
فاختارت التكليف لولا محض التحكم في دين الله سبحانه وذهبت منهم طايفة
الى ان التكليف ابتداء حسن وان كان فيه التزام مشقة لما فيه من التعرض للثواب
الاجزل الاعظم فقيل لهم جوزوا تحسين الالام لالتزام اعواض عليه فان قالوا
كل ما يقدر عوضا على الم فالرب سبحانه قادر على التفضل بذلك العوض من غير
الم متقدم عليه قلنا هذا محض التحكم فما من نعمة على اي وجه قدرت الا والرب
تعلى قادر عليها سوا قدرت ثوابا او عوضا ولا فرق في ذلك اذ قدرة الله تعلى
صالحة لايجاد كل حادث وهذا ما دلت عليه ادلة العقل قال رحمه الله
واما المعتزلة فقد ذكرنا انهم صاروا الى ان الالم يحسن لوجوه ولو عري عنها او
عن احادها لكان قبيحا ونحن الان نتعقب تلك الوجوه بالنقض والرفض واحدا
واحدا فمنها انهم قالوا الالام كلها قبيحة ثم تحسن اذا كانت عقابا او دافعة عذابا
هو اكبر منها او جاذبة اعواضا تربي عليها او تكون لطفا في اعتبار معتبر علم الله
انه يعتبر عندها فاما قولهم ان الالم يحسن اذا كان عقابا على ذنب فيسلون عن
دليله ومن اين علموا ذلك ولا برهان لهم عليه وكيف ترتفع صفة النفس وهي كون
الالم قبيحا اذ هو صفة نفس للقبيح عندهم واذا كان القبح صفة نفسية فكيف
ترتفع لاجل ذنب سبق حتى يعود ما كان قبيحا من صفة نفسه حسنا وقد استحال
في العقل قلب الحقايق بل هو اصل لجميع الاستحالات فان قالوا انما يستدل
بالشاهد ويلحق به الغايب ومعلوم في الشاهد انه من بغي عليه وظلم ولم يرع
حقه واهتضم فيحسن منه لا محالة ان ينتصف ممن ظلمه وان شاء ادبه لم يكن

ذلك قبيحا واذا حسن ذلك شاهدا حسن مثله غايبا قلنا ولم تنكرون على
من يزعم ان الانتقام ممن ظلم انما يحسن لان في ذلك زوال الغيظ والحنق عن
نفس المظلوم وتبريد غليله فيرجع الى زوال الم وكلامنا في حق البارى وهو
منتزه عن الاتصاف بالغيظ والحنق والتالم فكيف يطرد هذا من الشاهد
الى الغايب والغايب على خلاف الشاهد في ذلك ولا مخلص لهم من هذا الالزام
وقد اجاب بعضهم عن ذلك بان قال البارى تعلى وان كان غنيا عن عذاب
خلقه وهو المتنزه عن قبول الالام والحنق ولكنه لو ترك العقاب على الذنوب
لكان ذلك اغراء منه بالجرام والفواحش قلنا هذا جار على فاسد اصولكم
في ان العبد يخلق افعال نفسه واما على مذهب اهل الحق فان الله قادر على
ترك العقاب وعلى هداية الخلق من شا منهم ولا معنى للاغراء من القادر على
الهدى والفاعل لما يشاء ثم نقض عليهم ذلك من مذهبهم في مصيرهم الى ان
البارى تعلى يجب عليه قبول التوبة عن عبده فيكون في ذلك اغراء بالذنب
اذ يقول العبد افعل من الذنوب ما شيت ثم اتوب ويجب على الله تعلى ان يقبل
توبتي وان يغفر حوبتي سيما والعبد عندهم يخلق توبته متى شاء وسنذكر
ذلك في باب الثواب والعقاب ان شا الله تعلى وقد اعترض عليهم في استدلالهم
بالشاهد وقولهم يحسن ايلام الظالم جزاء على ظلمه فقيل لهم اليس العفو
احسن وهو المعنى بقوله تعلى ولمن صبر وغفر ان ذلك لمن عزم الامور وبقوله
تعلى ولين صبرتم لهو خير للصابرين واذا كان العفو خيرا من الانتصاف شاهدا
سقط استدلالهم بحسن الانتقام وانتصاف المظلوم ممن ظلمه وبغا عليه
فان الاحسن اولى من الحسن والافضل اولى من المفضول وكذلك اذا قالوا ان
الالم يحسن اذا التزم عليه عوض فالجواب ان الله تعلى قادر على ان يعطى
ذلك العوض من غير ايلام متقدم عليه وقد ضرب ابو الحسن في ذلك مثلا بان
قال مثل التالم مع التزام العوض بمثابة من يضرب مسكينا ليعطيه قوتا ياكله
وذلك لا يحسن منه مع قدرته على ان يعطيه ذلك القوت من غير ان يولمه بذلك
الالم والرب تعلى اكرم الاكرمين وارحم الراحمين ولا يتعاظم على الله بذل وان كثر

لاتساع ملكه وسعة رحمته واما العبد فانه متضرر بما يبذله و ينتقص من ملكه
على قدر ما يعطيه غيره وقد قال بعض اهل الاعتزال ان التفضل بمثل
العوض لا يجوز وهذا الذي قاله مراغمة للعقل وابطال للجائز العقلي فان
النعم كيف ما قدر فلا يخرج عن كونه مقدورا للباري تعالى من غير تقدير الالام
متقدمة عليه وقال بعضهم ان الثواب لا يجوز التفضل بمثله فكذلك العوض
لا يجوز التفضل به قياسا على الثواب قلنا يجوز في العقل التفضل بمثل
الثواب ويجوز ايضا التفضل بامثال العوض ولا استحالة في شي من ذلك
وسياتي فساد اعتقادهم في ذلك في باب الثواب ان شا الله سبحانه وكذلك
احتج عليهم اهل الحق بان قالوا لا يجوز شاهدا ان يبتدي الانسان غيره
بالم من ضرب او جرح من غير اذنه ويلتزم عليه عوضا يدفعه اليه مع انه لو
اذن له في ذلك لم يجز له الا في الام يسيرة لا تضر بدنه من تشجير في شغل يقدر
الانسان عليه فاذا كان الامر كذلك فكيف يجوز ان يولمه من غير استيماره
واستيذانه واذا قبح ذلك شاهدا قبح غايبا سيما والمعتزلة يقيسون امر
القديم سبحانه وتعالى على امور الخلق في تعارف العقلاء واحتجوا لذلك بان قالوا
انما يحسن الالام ابتدا للتعويض من الله تعالى من حيث انه متمكن من يبلغ العوض
اليه وهو قادر على ذلك والعبد ليس متمكنا من ذلك فانه عيب ولا علم للعبد
بشي من ذلك واجاب اهل الحق بان قالوا للعبد ان يولم نفسه وعبيده لامر
لا يعلم هل يناله في الاسفار وفراق الاوطان وركوب الاخطار وربما منفعة
تعود عليه ولا علم له بحصولها فاذا حسن منه ذلك في نفسه حسن ان يفعله
مع غيره وفي المصير الى ذلك خرق اجماع الامة على ان العبد لا يجوز له ان يتحكم
فيما ليس له فقد بطل ما حاولوا به الفصل بين حكم الله تعالى وحكم العبد

قال رحمه الله ومن احاط علما بما قدمناه هان عليه التسرع الى
دفع كل سوال يوردونه مما يذكرونه واما الوجه الثالث في تحسين الالام وهو
ان يدفع ضررا اعظم منه فقد عول ابو الحسن في ذلك على اقتدار الرب تعالى على
دفع الضرر من غير ان يفعل ضررا يدفعه به والدليل على ذلك ان الله تعالى يفعل

مايفعله بمجرد اقتداره لتخصيص باختياره ولا يفتقر الى سبب يدفع به شيا
بل يدفعه بقدرته وقد تقدم القول على ابطال التولد وتاثير السبب
في المسبب والله سبحانه وتعلى هو القادر على دفع الضرر من غير ايجاد ضرر
اخر ولا معنى لقول القايل يدفع الله تعلى ضررا بضرر لان الله تعلى منح
الضرر بارادته وخلق الضرر الاخر بقدرته فلا تاثير للضرر الكاين في دفع
الضرر المنعدم وهذا بين لمن تامل ولم تستهوه الاهواء وقد ضرب ابو
الحسن رحمه الله في ذلك مثلا فقال لو ان رجلا ابصر صبيا صغيرا وابصر سبعا
وخاف على الصبي من ذلك السبع فاخذ يطلب نجاة الصبي فتصدا له طريقان
يمكنه ان يخلص الصبي من كل واحد منهما غير ان احدهما طريق سهل ولا وعورة
فيه والثاني صعب وعر ضرس فاخذ يحمل الصبي على الطريق الوعر الصعب
وترك ان يحمله على الطريق السهل الذي لا مشقة فيه فلا يجعل ذلك عند اولي
البصاير ولا يعد مستحسنا واما من قال من المعتزلة ان الالم لا يحسن لمجرد
التعويض وقد ذهبت اليه طايفة منهم كان باطلا لانه اذا انضم ما لا يفيد الى
ما لا يفيد لم يفيد اجميعا فاذا كان الالم لا يحسن لمجرد التعويض ولا لمجرد
الاعتبار لم يحسن بانضمام احدهما الى الثاني وقال بعض اهل العلم لو ان
نبيا اعلمه الله ان في ايلام زيد اعتبارا لعمرو فانه مع ذلك يمتنع ان يولمه
ليعتبر غيره قال رحمه الله فهذه وجوه الرد على المعتزلة على ما قرر
غرضنا من هذا المعتقد وكل ما تكلمنا به على هذه الطوايف مبني على اتباعهم
في فساد معتقدهم ولو التزمنا اصلنا في نفي تحسين العقل وتقبيحه لكان في
التمسك به نقض جميع ما اصلوه وقد نجز هذا الاصل وهو الكلام في ايلام
وحكمه في الحسن والقبح والله المستعان وها نحن الان نخوض في الصلاح
والاصلح ونمزج به اللطف وان ميزنا بينهما عند رسمنا ترجمة الاصول ه

القول في الصلاح والاصلح : قال رحمه الله

اختلفت مذاهب البغداديين والبصريين من المعتزلة في عقود هذا الباب
واضطربت اراوهم : الاختلاف في هذا الباب بين اهل البصرة واهل بغداد

من المعتزلة هو ان الكعبي واتباعه من اهل العراق ذهبوا الى ان البارى تعلى
يجب عليه فعل الاصلح في الدين والدنيا وقد تقدم منا القول على انه لا
واجب على الله سبحانه فلو لزمناه فاتحناهم بطرق التكلم ولكن الغرض
ان يبطل مذهبهم على قضية تحسين العقل وتقبيحه ويكون ذلك ابلغ
في ردعهم ودرء هم وقالوا على طرد ذلك يجب على الله تعلى ابتداء الخلق
وايجاد السموات والارض وما بينهما وما بينهما لما فيها من الدلالة على عظمته
وجلاله وذلة الخلق وحدوثه ثم اذا خلق الذين علم انه يكلفهم وجب عليه
خلق عقولهم وارسال الرسل اليهم ثم وجب عليه بعد ذلك اقدارهم ثم فعل
اللطف من مقدوراته لهم ووجب عليه قبول طاعاتهم واعطاء الثواب عليها
ووجب عليه العقاب على ذنوبهم وقبول التوبة عنها وما وقع من مقدوراته
بفعله بخلقه فهو الاصلح لهم حتى قالوا ان خلود اهل النار في النار والسلاسل
والاغلال اصلح لهم من كونهم في الجنة وكذلك الاصلح للفسقة عندهم
ان يحبط الله اعمالهم ويلعنهم ولا مزيد في العماية عن الحق اكثر من هذا
واما البصريون فقد وافقوا اهل بغداد في اصول من الايجاب على الله تعلى
منها انهم وافقوهم على ايجاب ارسال الرسل وعلى ان العاقل يجب على الله
تكليفه ووافقوهم على وجوب قبول التوبة على الله تعلى ووافقوهم على
احباط الطاعات بالذنب الواحد ولم يوجبوا على الله تعلى ابتداء الخلق ولا
ابتداء العقل والتزموا ما التزم اخوانهم من ايجاب مراعاة الاصلح وايجاب كل ما
يعلم فيه لطفا يومن عنده العبد او يطيع او يتوب واوجبوا عليه تعلى ان يقدر من
خلق له العقل وهو عندهم منفصل بخلق العقل من غير ايجاب عليه ولم يوجبوا
على الله تعلى ابتداء التكليف اذ لو قالوا بذلك لاوجبوا عليه ايجاد العقل اذ لا
يجوز عندهم تكليف ما لا يعقل وهو من المستحيل عندهم كما سبق الكلام عليه
قال رحمه الله وغرضنا الان ان نقيم واضح الدلالة على البغداديين
فيما غلوا به فاذا اوضحنا الرد عليهم انعطفنا على البصريين ولبسنا قرنيا
بقرنين بطرق التحقيق حتى اذا التبستا استبان الموفق خلوص الحق من خبطهم

والله المعين فاما وجه الرد على البغداديين فهو ان نقول لهم مرجعكم في
هذه الابواب الى الشاهد ولا يجب شاهدا ان يصلح احدنا غيره غاية
الاصلاح ولا خلاف في ذلك فاذا لم يجب شاهدا مراعاة الاصلح في حق الغير
لم يجب غاية مراعاة الاصلح على اصولكم وكذلك نصرف المسئلة في استصلاح
العبد نفسه غاية الاصلاح وهم منعوا ان يجب على العاقل ان يصلح نفسه
نهاية الصلاح بل ما استطاع من ذلك من غير اضرار بنفسه او اخلال بحاله
واذا لم يوجبوا غاية الاصلح على العبد في حقه وفي حق غيره فلا يطرد ذلك
غايبا وقد احتج اهل الاعتزال على ان العبد لا يجب عليه فعل الاصلح لنفسه
بانه لو كان ذلك واجبا لكان العبد مكدودا مجهودا ولتنغص عليه حاله ولم
يتوصل الى شي من الراحات والدعة ودين الله يسر وانما يجب ذلك على الله
تعلى من حيث انه منزه عن لحوق التعب والنصب والمشاق وقبول الالام قلنا لو
كان الامر على ما ذكرتموه لامتنع على العبد فعل كل ما فيه تعب ونصب حتى يقال
لا يجب على العبد شي من المشقات وهذا ينقض مذهبكم فان الثواب عندكم
على قدر المشاق فاذا قالوا انما يجب من الاعمال ما فيه بعض المشاق والمتاعب
لان ثوابه يربي عليه قلنا فالتزموا مثل ذلك في ايجاب الاصلح على العبد بجزيل
الثواب ولا تدفعوا ذلك بانه يصير مكدودا مجهودا فان العبد تحصل له الطاعات
عاجلا والثواب آجلا وهذا هو المقصود عندكم من قضايا التكليف وقد
استدل اصحابنا عليهم بان قالوا ما جعله الله طاعة مندوبا اليه ولم يفرضه
ففيه صلاح والدليل عليه انه تعلى لا يامر عندكم الا بما فيه صلاح للعبد فما بال
بعض ما فيه صلاح افترض وبعضه ندب اليه من غير ايجاب واذا انقسم الصلاح
في حق العبد الى ما يجب والى ما لا يجب ومرجعهم الى الشاهد فيما يجب على الله
تعلى فيلزم ان يكون الاصلح على اصولهم في حق الله على حكم الانقسام الى ما
يجب عليه والى ما لا يجب بل يكون تفضلا من الله تعلى وجل وقالت المعتزلة
انما كلف الله الخلق بالنفل والفرض علما منه بانه لو اوجب عليهم جميع احكامه
لنفروا عن اعباء التكليف وجنحوا الى الدعة والتخفيف قلنا هذا تحكم منكم

على الله تعلى ومن اين علمتم ما قلتموه وما الطريق الموصل الى تحقيق ما ادعيتموه
وهيهات فلا تجدون عليه دليلا ولا تهتدون اليه سبيلا ثم نقول لو كان ما
قلتموه ما فرض الله فرضا على من علم انه تخالفه ويتركه وذلك يودي الى ان لا نفع
مخالفة من احد ابدا والى ان يكون كل احد من المكلفين لا يكلف الا بما علم الله
تعلى انه يخف عليه ويمتثل فيه امره وهذا تلاعب بالدين وافتيات على الشرع
بما لا اصل له ثم لو سلمناه جدلا فلا مستروح لهم فيه فانهم لا يعتبرون علم الله
في التعريض للمصالح في حق العبد ولذلك قالوا من علم الله انه اذا كلفه طغى
وكفر واستكبر فانه مع ذلك يجب عندهم على الله تكليفه لما فيه من التعريض
للدرجات السنية مع علم الله سبحانه انه يعطب دونها ولا ينالها فهلا قالوا
على موجب اصلهم يوجب عليهم كل ما فيه صلاح وان علم انهم لا يمتثلون امره في
ذلك وهكذا عادته سبحانه مع الذين علم انهم لا يومنون ولم يقطع عنهم التكليف
لعلمه انهم لا يومنون ولكنه كلفهم كما اراد سبحانه لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون
فقد لزمهم ان يوجبوا على الله تعلى ان يوجب على المكلفين كل ما فيه صلاح ولا
خلاف عندهم ان الطاعات التي ليست فرايض هي من مصالح الخلق فوجب على
ذلك ان يفترضها عليهم ولا مخلص لهم من هذا الالزام مع مصيرهم الى ان لا عبرة
بما يقع في المعلوم من طغيان العبيد وكفرهم **وقد** ذهبت الكعبية مذهبا
جحدوا فيه ضرورات العقول وخالفوا جميع العقلاء قاطبة وهو انهم قالوا
اذا دخل اهل النار النار فصلاحهم في عذابهم وتمزق جلودهم وقوة نكالهم
وهوانهم لان على الله سبحانه عندهم ان يفعل اقصى ما يمكن من مراتب الصلاح
للعبيد ولا مزيد في الضلالة على من يسلك هذا المسلك وقانا الله الاهواء
المضلة بفضله ويجب عند هذه المقالة سقوط مكالمتهم والاضراب عن مجادلتهم
وقد راموا تخلصا من هذا المضيق وقالوا انما يخلدهم الله سبحانه في عذاب
النار علما منه فانهم لو انقذهم مما هم فيه لكفروا وجحدوا اياته واستحقوا
على كفرهم من العقاب اكثر مما هم فيه فكان بقاوهم في عذاب جهنم اصلح لهم من
انقاذهم من العذاب وهذا الذي ذكروه ينقض عليهم كثيرا مما اصلوه فانهم

بنوا قواعد امرهم على وجوب الاصلح للعبد على الله تعلى ثم قالوا في تفسيرهم
الاصلح انه يجب على الله تعلى تكليف من علم انه يكلفه وحكموا في ذلك بالتسوية
بين من علم الله انه يومن وبين من علم انه يكفر وهذا يلزمهم ان يخرجهم من
النار لكي يكلفهم وان علم انهم يكفرون كما وجب عليه عندهم الابتداء بالتكليف
مع علمه بانهم يكلفون ومع علمه بانهم يكفرون وهذا لاجواب لهم عنه وانما
يجب عندهم تكليف من علم الله سبحانه انه اذا كلفه كفر لتعريضه للدرجة
السنية وهذا بعينه باق في الدار الاخرة فيلزم على موجب اصلهم ان يكلف الله
اهل الجنة واهل النار لتعريضهم للدرجات السنية اكثر مما هم فيه من النعيم
وتخليصا للاشقياء من عذاب الجحيم وان يجب ذلك اخرا لرجحه اولا فلا يخلوا ان
يكون سبحانه عالما بانهم يكلفون لو ردهم ام يكون غير عالم بذلك فان كان علم
انه لو انقذهم لم يكلفهم ادى ذلك الى بطلان احتجاجهم بانه لو ردهم لكفروا
واستحقوا مزيدا على ما هم فيه من العذاب وان قالوا انه سبحانه عالم بانهم
يكلفون اذا انقذهم من النار فيجب عليه فعل ذلك اذ التكليف تعريض للدرجات
السنية وهو الاصلح عندهم فينبغي ان يجب عليه فعله وجوب جميع المصالح
للعبيد ثم لا يخلو نحن ان يقولوا ببقاء التكليف على اهل النار ام بانقطاعه
عنهم فان قالوا ان التكليف قد انقطع عن اهل النار فاي صلاح للعبد في
الخلود في نار جهنم والله ارحم الراحمين ولنا ان نقول لهم هلا اخرجهم من النار
وسلب عقولهم حتى لا يتصور منهم العود الى الكفر وهلا اماتهم اذ كان التكليف
منقطعا عنهم ولا جواب للقوم عن شي من ذلك **قال رحمه الله** ومما يعتضد
به ان نقول اذ احكمتم بان الرب تعلى لا يستوجب على شي من اعماله شكرا وحمدا
كما لا يستوجب بايصال الثواب الى مستحقه حمدا في الدار الاخرة وهذا الذي
ذكره رحمه الله هو المفهوم من مذهب البغداديين حيث اوجبوا على الله
سبحانه كل ما فعله والتزموا من امور الدنيا والاخرة فيجي من ذلك انه لا
يجب على العبد شكر لله سبحانه على ما فعله لان من رد وديعة يجب عليه
ردها لا يجب له شكر على فعل ما يجب عليه فعله وهم يقيسون امر الله سبحانه

على افعال خلقه وهم يعترفون بوجوب شكر المنعم عقلا كما تقدم بيان مذهبهم في ذلك عيران الكعبي ومتبعيه يقولون لم تدر لله على العبد نعمة يجب عليها شكره سبحانه اذ كل ما نفعله انما كان واجبا عليه كمن ودى دينا كان عليه ولا مزيد في الكفر على هذا وهو سبحانه قد امر بشكره ووعد المزيد عليه للشاكرين وقد قال وان تعدوا نعمت الله لا تحصوها وجحد ذلك كفر يخلد الموصوف به في النار وهو صريح التكذيب للقران والعياذ بالله من ذلك وقد ذهبت طايفة منهم الى ان الباري تعلى يجب له على العباد ان يشكروه على ما فعل لهم مما فيه مصالحهم وان كان ذلك واجبا عليه كما ذهبوا اليه وقالوا قد يسمى ذلك انعاما كما يسمى خيرا واحسانا :. واتفق الكل منهم قاطبة على انه لا يجب لله شكر على بلوغ الثواب للعبد في الدار الاخرة لوجوب ذلك عليه سبحانه فلهذا توجه عليهم الالزام بان لا يجب شكره على ما صنعه لانه واجب عليه عندهم ولا محيص لهم عن هذا الالزام وقد رام بعضهم دفع الزلك فقالوا الثواب عوض فلا يجب عليه شكر وليس كذلك الابتداء بما فيه مصلحة للعبد وان كان واجبا وهذا لا يغنيهم لانهما قد استويا في الوجوب والتحتم عن الله سبحانه وعلة سقوط وجوب الشكر عن العبد على الثواب هو انه يجب على الله تعلى فيلزم ذلك في كل ما يجب على الله فعله لان العلة اذا ثبتت ثبت معلولها وهذا يمنعهم الفرق بين الثواب وابتدا الافعال ولا محالة في ذلك قال رحمه الله ومما كثر فيه تخبط البغداديين ان قيل لم قد اوجبتم على الله تعلى فعل الاصلح في الدنيا ومقدورات الباري تعلى لا تتناهى في اللذات فاي قدر تضبطونه في الاصلح ولا حصر للذات ولا نهاية للمقدورات وكل مبلغ من الاحسان فعليه مزيد في الامكان وقد اجاب عن ذلك اهل العراق من المعتزلة بان قالوا انما يجب على الله تعلى فعله للعبد ما يعلم ان المزيد عليه يودي به الى الكفر والطغيان والخروج عن سمة اهل العبودية لله تعلى والتذلل لاوامره والانقياد لانبيايه في التزام احكامه وقالوا ان ذلك موكول الى الله تعلى فلا يصل احد الى العلم بمقدار ذلك قالوا ولهذا يعطي قوما من

الاموال قليلا وقوما يعطيهم كثيرا وذلك على قدر علمه بما يصلح العبد بما
يطغيه ويرديه وهذا من اللطف الذي اوجبوا فعله على الله سبحانه وقد
تقدم القول عليه بما هو كاف في ذلك على انهم ناقضوا قواعد مذاهبهم فان
الكل من اهل الاعتزال متفقون على ان الباري تعالى يجب عليه تكليف من علم انه
اذا كلفه كفر وطغى وخلد في النار واذا كان ذلك كذلك فهلا اوجبوا على الله
سبحانه فعل الاصلح من غير توقف على ما يعلم الباري تعالى ان المزيد عليه يكفر
عنده العبد ويطغى فاما ان يلتزموا ذلك او ينقضوا ما اصلوه من وجوب التكليف
على الله تعالى في حق من علم انه اذا كلفه كفر ولا جواب لهم عن شيء من ذلك وهو آراء
بلغهم ما انتحلوه من فاسد اصلهم في ما ذكرناه الى ان لا يكون للباري تعالى فضل على احد
من خلقه فانهم اوجبوا على الله تعالى كل ما فعله من امور الدنيا والاخرة والواجب لا
يعد تفضلا تعالى الله عن قولهم علوا كبيرا والله قد اخبرنا في كتابه انه يمن على من يشاء
من عباده والله ذو الفضل العظيم وكل اصل يقود الى جحد آيات الله فانه يخلد في
النار وما يجحد بآياتنا الا الكافرون نعوذ بالله من ضروب الخذلان وشوم العدوان
قال الله تعالى في استيثاره باختياره وقهر عباده وربك يخلق ما يشاء ويختار
ثم قال ما كان لهم الخيرة سبحان الله عما يشركون فنفى ان تكون الخيرة في الكائنات
للعبد وذلك من وجهين احدهما ان العبد لو اختار شيئا واثره على غيره ما استطاع
ان يخترعه فتكون ارادته كلا ارادة وهي كسائر الاشياء في افتقارها الى ارادة
الباري تعالى وما تشاءون الا ان يشاء الله والوجه الثاني ان الخيرة مخفية لا يصل
العبد الى العلم بما له فيه الخيرة وعسى ان تحبوا شيئا وهو شر لكم والله يعلم وانتم
لا تعلمون وفسر اهل الاعتزال الاية على خلاف ما ينبئ عنه فحواها فقالوا وربك
يخلق ما يشاء ويختار ما كان لهم الخيرة فقالوا الوقف في الاية على الخيرة وذكروا انها مفعوله
وتقديرها عندهم ويختار الذي لهم فيه الخيرة وفي قوله سبحانه سبحان الله عما
يشركون التنزيه عن ان تكون الخيرة في الامر لغيره سبحانه وهذا بين لا اشكال فيه ولا
كن الله يهدي من يشاء ويضل من يشاء قال رحمه الله واما البصريون
فانا ناجزناهم على الاصل الاول ومنعناهم تحسين العقل وتقبيحه واوضحنا

الا واجب على الله سبحانه ففي ذلك صدهم عن مراجهم وان نحن اضربنا عن ذلك
وقدرنا تسليمه جدلا ولنا لهم بعد ذلك قد اوجبتم بعدا لتكليف الاصلح في الدين
جهلا اوجبتم الاصلح في الدنيا واي فصل بينهما بعد الاختراع وخلق القدرة
على الملاذ والشهوات وهذا الذي الزمهم رحمه الله مما لا انفكاك لهم عنه
فان القليل تابع للكثير واذا كانت مصالح الدين تتم من اللذات ما لا نهاية لها
ومصالح الدنيا تتم من اللذات اليسير المنقطع بالموت فكيف يصح الافضال
بالكثير والمنع عن القليل وقد اورد الكعبي واتباعه من البغداديين
شبهة صعب موقعها على اهل البصرة من المعتزلة فقالوا مرجعنا وايا كم
الى الشاهد فضربوا الذلك مثلا فقالوا لو ان ملكا ملك غمرا لا ينتقص نقصا
بينا او دية غزيرة خوارة ويرا منه انسان ينتهب عطشا واليسير من
الماء يسد رمقه ويذهب عطشه فهل يحسن ان يمنعه من الماء ما يمسك به حياته
ويرد به رمقه وقوته فان قالوا ان ذلك يحسن فلا خفاء بسقوط ما قالوه كيف
ولم يزل الجود والافضال مستحسنا في الجاهلية عند جميع الامم وان قالوا انه
يقبح ان يخليه عن مشرع الماء حتى يموت فنقول لهم ان الدنيا بما فيها الى مقدورات
الرب سبحانه اقل من غرفة واحدة من ماء بالاضافة الى ملك ملك من ملوك الدنيا
اذ مقدورات الباري سبحانه وتعالى لا تتناهى وما كان كذلك فلا ينقصه شيء اذ لا
شطر لما لا نهاية له ولا ثلث ولا ربع وما يوخذ من البحر فانه ينقص من البحر على قدر
ما اخذ منه فاذا قبح ان يمنع محتاج من غرفة من الماء فكذلك فاحكموا بقبح
مثل ذلك في منع الباري تعالى عبده من ملاذ الدنيا والاستكثار من منافعها وهذا
ما لا مخلص للبصريين منه عند توجه هذا المثال الذي اوردناه في حق اهل
بغداد من منتحلي ابي القاسم الكعبي واذا التزموا ذلك فيلزم منه ان العفو عند
جميع العقلاء يحسن شاهدا وهذا مع ما يجد العبد من اللذة والتشفي عند
انتقامه ممن ظلمه وبغا عليه فاذا حسن ذلك من العبد مع تعريضه للثواب عند
عفوه واسقاط حقه فكيف لا يحسن ذلك من الباري تعالى اذا اذنب عبده وارتكب
كبيرة وقد اوجبتم عليه الخلود في النار مع ان العبد قد ندم والرب سبحانه ارحم الرا
حمين

وهو المتقدس عن يكون الضرر عند العفو عن عبده وهو المتنزه عن التلذذ
عند عقاب عبده وهذا ما لا جواب لاهل البصرة عنه من حيث اوجبوا على الله
تعلى المصالح الاخراوية دون الدنياوية فان من مصالح العبد عفو الله تعلى
عنه و نقول للبصريين قد اوجبتم على الله تعلى بعد التكليف الاصلح في الدنيا
وجعلتم التكليف مما يصلح بالعبد مع احاطة الرب تعلى بمن يومن اذا كلف وبمن
يكفر اذا كلف فامامن علم الله منه انه اذا كلفه آمن واهتدى فيكون التكليف
له صلاحا من حيث عرض لنيل الدرجة السنية وقيد ذلك وعلم الباري تعلى
انه ينالها واما من علم الباري تعلى انه اذا كلفه كفر وترك تكليفه فاز ونجا من
عذاب جهنم وان كان لها فان قالوا في تعريضه للدرجة السنية هو صلاحه قلنا كيف
يكون صلاحه في تعريضه لما لا يناله ابدا قال رحمه الله فكيف يستنقير
ان يقال اراد لو بالخير لمن علم ذلك منه ام كيف يستجيز لبيب ان يقول الاصلح
تكليفه ولو اخترم لفاز وعند ذلك تغق الحقايق وتضغطهم المضايق قال
رحمه الله وها نحن نوضح الحق في هذا المجال بضرب مثال فنقول اذا علم
الاب الشفيق ان ولده لو امده بالاموال لطغى واثر الفساد وتنكب الرشاد ولو
فتر عليه لصلح ثم اراد الوالد استصلاح ولده فامده بالمال مع علمه بانه يطغيه
ويرديه فباضطرار نعلم ان التقتير له اصلح من البسط . وهذا المثال اذا تقرر ناهد
لزمهم طرده غايبا وفيه من التناقض ارادة الصلاح فيما علم فيه الفساد وفيه من
الكذب ما لا يليق بالله سبحانه فان الاب اذا قال لولده انما مكنتك بما اعطيتك
من الاموال لتصلح مع علمي بان المال يطغيك وان التقتير اصلح لك بل صلاحك
انما هو في التقتير لكان قايلا خلفا وهجرا من القول وتعلى الله سبحانه عن ذلك
علوا كبيرا فان قالوا انما يقبح من الاب ان يمكنه فيما يطغيه من المال لانه لا يحيط
علما بما يعرضه له من الثواب الجزيل لو امن واهتدى قالوا والباري تعلى عالم
بما كان يصح له من الثواب في الاخرة لو امن واهتدى وهذا منقوض عليهم من
وجهين احدهما ان ما علم الله سبحانه انه لا يقع فوقوعه مستحيل عندهم وعند
الكثير اهل الحق على تفصيل فيما بينهم قد ذكرناه فيما قبل والمستحيل لا يعد من

قبيل المقدورات والوجه الثاني ان الثواب الذي تعللوا بذكره انما هو معلق
بشرط مستحيل وهو ايمان من علم الباري تعلى انه يكفر اذا كلفه فقد علق
الثواب بما علم الله سبحانه انه لا يكون فاي فايدة للعبد في تعريضه لثواب
يستحيل وقوعه لعلم الله انه لا يقع فكيف تعد هذا صلاحا للعبد مع علم
الباري تعلى انه يكفر ويستوجب الخلود في النار والاغلال والانكال ومما يزيد
في التناقض على هذا ما تعللوا به من ان الاب انما يفرح منه ذلك لذهوله عن
مبلغ الثواب الذي كان يناله لو امن فانه ينتقض عليهم بدعا الرسول الى الايمان
جميع المكلفين مع علمه بان الله يهدي من يشا ويضل من يشا مع ذهوله عليه
السلم عن مقادير الثواب الذي كان يناله الكافر لو امن بل قد يحسن من الرسول
عليه السلم الدؤب على دعوة من علمه الله انه لا يومن ابدا ويجب عليه مع ذلك
التغيير عليه في كفره وزجره عنه مع غفلته عليه السلم عن مقدار الثواب الذي
كان عرض به لو امن وانقذ وعرف الحق وما خوطب به المعتزلة كافة ان قيل لهم
اذا كان تكليف من علم الباري تعلى انه يكفر اذا كلفه تجوزوا اذا بل وجبوا على العبد
ان يرغب الى الله تعلى في ان يكلفه وان علم انه يكفر عند ذلك ويخلد في النار اذ
حق العبد ان يرغب الى الله تعلى في ان يفعل له ما هو الاصلح في حقه **قال
رحمه الله** عند هذا الالزام وعند ذلك يبطل القدر راسا على اصول
المعتزلة وقد وجه علماونا عليهم سوالا ينقض ايجاب التكليف في حق العبد
على مذهب اهل البصرة فانهم اوجبوا التكليف على الله تعلى دون ما عداه
فوجه عليهم سوال وهو انه اذا كان الرب تعلى قادرا على التفضل بمثل الثواب
فاي فايدة في تكليف العبد وتعريضه للمشاق والمتاعب فان زعموا ان الرب
تعلى ليس قادرا على ذلك فقد راغموا الضرورة وعاندوا البديهة فانما يقدر
ثوابا فانما هو موصوف بالجواز مفتقرا الى مخصص موجد يوجده ويخترعه والثواب
من جنس اللذات وهي مقدورة للباري تعلى وليست مقدورة لغيره سبحانه
فان قالوا التفضل بمثل الثواب مقدور للباري تعلى ولكنه الاصلح للعبد ان
يستوفي ما يجب له من الثواب على عمله وطاعته لربه فنقول لهم هذا او لا

بناءً منكم على ان العبد يخلق اعمال نفسه ويقتدر على اختراع ما كلف به وقد
تبين بطلان كون العبد فاعلا خالقا واذا بطل ما بنوا عليه دعواهم بطل
ما جاءوا به من ان العبد يانف من قبول فضل الله تعالى الله عن ذلك ولو سلم
لهم جدلا ان العبد يفعل لكان تفضل الله سبحانه على عبد من عباده من ادل
دليل على كرامة العبد عند ربه كيف والثواب عندهم مرتب على ما الرب تعالى
متفضل به وهو ايجادهم وخلق العقول لهم نعم وقبول الفضل بين الاكفاء
والاضراب جائز مستحسن شرعا وعرفا ولو كان القبول لذلك قبيحا لكان
التكرم والتفضل والاحسان قبيحا اذ هو داع الى قبوله وما يودي الى القبيح
فهو قبيح والمعتزلة يبنون قواعد المصالح على امثلة في الشاهد ولو فرضنا
ملكا تفضل على واحد واجزل عطيته وبالغ في الاحسان اليه واستاجر اخر
ثم وفاه اجره واعطاه حقه على عمله فلا ينكر عاقل ان المزية والقربة من الملك
انما تحقق للمتفضل عليه المخصوص بالهبات السنية والاحوال المرضية ومن
جحد ذلك فقد خالف العقلاء في مسالكهم وهذا لا خفاء به فيحتاج الى الاطناب فيه

قال رحمه الله ثم نقول العجب كل العجب ممن يقول التعريض من يكون للمماليك
اصلح له من التفضل ولا مزيد على ذلك في عمى البصائر وقانا الله البدع ه

فصل في اللطف قد تقدم بيان لطف الله تعالى بعباده في شرح
اسمه اللطيف من اسماء الله الحسنى وحقيقة اللطف عند اهل الحق خلق القدرة
على طاعة الله سبحانه وقال بعض الايمة هو خلق الطاعة نفسها والقولان
ظاهران ولكن سر هذه المسألة هو ان اللطيف هو العالم بحقائق الاشياء ودقائقها
التي لا يتوصل الى الاحاطة بها غيره ولطف الله سبحانه بعبده هو ان يفعل له
الشيء الذي تكون عاقبته جميلة وهذه هي خيرة الله لعبده ما فيه له الخير
وان كان العبد لا يحيط علما بذلك والله يعلم وانتم لا تعلمون . **واما المعتزلة**
فقد قالوا في معنى اللطف انه فعل ما يعلم الرب ان العبد يؤمن او يتوب عنده ويكون
من مقدورات الباري سبحانه وتعالى دون مقدورات العبيد فاذا علم الرب تعالى
مقارنة ذلك الفعل لايمان العبد الذي يخلقه العبد لنفسه وجب عليه سبحانه

تعلى عن قولهم ان يخلق ذلك الفعل واذا كان ذلك فلا بد ان يخلق للعبد الايمان
او التوبة والطاعة عند ذلك لاجل ان علم الله تعلى مقارنة الفعل الذى
فعله لايمان العبد هذا اصل اللطف عند جميع اهل الاعتزال وهذا يلزمهم
ان لا يوجد كفر ولا كافر اصلا فانه ما من ايمان يقدر وقوعه الا والبارى سبحانه
عالم بما يقارنه من الافعال المقدورة له تعلى ثم يجب عليه فعله فلا بد من
فعله واجابوا عن ذلك بان قالوا لا يوجد كفر الا ما لم نقع في معلوم الله سبحانه
فعل يفعله فيومن العبد عنده وهذه عظيمة في الدين لا يتصف بها موفق
مومن لانه ما من كفر يقدر وقوعه الا والبارى تعلى عالم بما يقارنه من افعاله
سبحانه فكما يجب عليه عندهم فعل ما يومن العبد عنده فيلزم ان يجب
عليه الا يفعل ما يعلم ان العبد يكفر عنده ثم يلزم ان لا يكون البارى سبحانه
قادرا على ان يلطف بكل احد تعلى الله عن قول المبطلين علوا كبيرا وقد
صار جميعهم الى ان المرعى في اللطف ما يومن العبد عنده او يطيع وان كان ذلك
مما يكفر العبد عنده فاذا علم البارى سبحانه فعلا يفعله فيومن عنده واحد
من العبيد ويكفر عنده اهل الارض باسرهم وجب عليه عندهم فعله على ان
يكفر عنده جميع اهل الارض وهذا تحكم منهم لان المقصود اصلاح الخلق
وكيف يقصد اصلاح عبد واحد عند كفر الجم الغفير من العبيد ولو لم يفعله ما
كفروا وقد يسمون الفعل الذى يكفر العبد عنده لطفا في الكفر كما يسمون الفعل
الذى يومن العبد عنده لطفا في الايمان فيكون على ذلك فعل واحد لطفا
في الايمان والكفر معا نعوذ بالله من التحكم على الله في شرعه وتفسير اسمايه
من غير نقل او موجب عقل وقد التزمت المعتزلة ما لا خلوص لهم منه وهو
ان العبد الذى لم يعلم الله سبحانه لطفا يفعله فيومن عنده اذا عرضه
للتكليف وليس البارى عندهم قادرا على هدايته وليس في معلومه لطف
يفعله فيومن العبد عنده فقد ترك ما هو الاصلح له اذ في تكليفه اهلاكه
من كل وجه اذ علم انه يكفر فيه ولا يرجا فلاحه ولا ينتظر صلاحه ثم يقال لهم
هلا قطع الالطاف بان لا يفعلها ويبقيه معرضا للدرجات السنية التى كان

بنالها لو امن مع علمه انه لا يومن فان قالوا لو قطع اللطف مع اقتداره عليه كان قبيحا لان فيه تعريضه للهلاك قلنا لهم هذا بعينه من القبح يتصور في تكليف من لم يعلم البارى له لطفا يفعله فهو من عنده فيلزم الا يكلفه مع اقتداره على تركه من غير تكليف فيجب ان يكون تكليفه قبيحا اذ هو تعريض للعبد لاهلاكه ولا جواب لهم عن ذلك

باب القول في النبوات :. قال رحمه الله

اثبات النبوات من اعظم اركان الدين والمقصود منه في هذا المعتقد تحصره ابواب :. احدها اثبات جواز ابتعاث الرسل ردا على البراهمة والثاني المعجزات وشرايطها وفيه تبيين تمييزها عن الكرامات والسحر وما يعتبر به مدعى النبوءة والثالث في ايضاح وجه دلالة المعجزة على صدق الرسول والرابع في تخصيص نبوة محمد صلى الله عليه وسلم بالايات والرد على منكريها من اهل الملل والخامس الكلام في احكام الانبيا عليهم السلام وما يجب لهم وما يجوز عليهم :. اما الكلام في جواز ابتعاث الرسل فان العقل بمجرده كاف في ذلك فان الجواز انما يستفاد من ضرورات العقول ثم تخصيص احد الجايزين بالوقوع انما يعلم بالحواس وبالاخبار المتواترة او بالوحي وهو الخبر المويد بالمعجزات وقراين الاحوال قريب من ذلك في افادة العلم بتخصيص احد الجايزين بالوقوع ولابد في تحقيق العلم بجواز الابتعاث من الكشف عن حقيقة الابتعاث فاعلم ان الابتعاث الذى هو الارسال فرع عن النبوءة ولا تصح الرسالة دون النبوءة في حق النبي من غير رسالة فالنبوءة اعم والرسالة اخص والنبوءة على الحقيقة انما هي راجعة الى قوله تعالى انت نبي والرسالة راجعة الى قوله تعالى والامر بالانتداب الى بيان الاحكام والزامها المكلفين باذن الله سبحانه واشتقاق النبوءة من النبا الذى هو الخبر ولكن غلب العرف على تسمية الذى يوحى اليه من البشر نبيا دون الملك وان كان الملك قد انباه الله سبحانه واوحى اليه وكذلك من انباه النبي من الامة لا يسمى نبيا عرفا وان كان معنى الاشتقاق موجودا فيه الذى هو النبا فان الله تعالى انبا الملك والملك انبا النبي عن ربه فنقول فيه نبي الله

ولا نقول فيه بني الملك وكذلك انبا النبي امته التي بعث اليها وخطابه اياهم
على حكم الوساطة والذي امرهم ونهاهم على الحقيقة هو الله سبحانه ما على
الرسول الا البلاغ الا له الخلق والامر. واذا قلنا ان النبوءة جايزة فلابد
من بيان امر به تتم مسئلتنا وهو ان تعلم ان الجواز انما تتصف به المفعولات اذ لا
جايز الا ما كانت القدرة صالحة لايجاده اذ لا يقع جايز الا بالقدرة واذا كان
الامر كذلك وقلنا بجواز النبوءة وقد تبين انها من النبا مشتقة فلا تخلو النبوءة
من ان تكون راجعة الى قوله تعلى في ازله مخاطبا لنبيه على تقدير وجوده كما بيناه
في ثبوت العلم بكلام الله وامره في الازل لخلقه قبل ان يخلقهم وهذا منا فض لجواز
النبوءة فان قوله تعلى قديم غير متصف بالجواز بل كلامه وساير صفاته سبحانه
واجبات يستحيل ان تتصف بالابتدا والانتها وقد تقدم ذلك في باب استحالة
قيام الحوادث بذاته سبحانه وتعلى وقد ذهب اهل الحق الى جواز النبوءة
والابتعاث مع مصيرهم الى قدم كلام البارى تعلى وصارت المعتزلة الى وجوب
الابتعاث مع مصيرهم الى حدوث كلامه سبحانه وانه حروف واصوات وكيف تتصور
وقوع واجب واصله جايز اذ لولا الكلام ما كان الابتعاث فتصرف النبوءة الى سمع النبي
ما يلقي اليه الملك والى فهمه معاني ما يلقي اليه وكلاهما مخلوق لله سبحانه فاذا
فهم النبي الامر بالانتهاض الى طايفة وبالامر لهم بما توجه عليهم من وظايف
التكاليف فذلك معنى الرسالة واذا تبين ذلك من معنى النبوءة والرسالة فلا
حاجة بعده في تكلف دليل على الجواز فان السمع والفهم من مخلوقاته سبحانه
وتعلى وكل مخلوق فانه يوصف بالجواز دون الوجوب والاستحالة **قال رحمه
الله فصل** قد انكرت البراهمة النبوات وجحدوها عقلا واحالوا ابتعاث
بشر رسولا ونحن نذكر ما يعتمدونه من شبههم ونتقصى عنها. وانما انكرت
الفلاسفة ابتعاث لثلاثة معان لاجلها احالوا ابتعاث بشر رسولا. احدها
ما ذهبوا اليه من ان البارى تعلى بسيط وهو ابسط البسايط ومعنى ذلك انه
غير مركب ولا هو موصوف بصفة فليس قادرا ولا مريدا ولا متكلما ولا مدركا واذا
كان كذلك فلا يتصور في حقه الابتعاث ولا الامر ولا النهي اذ لا كلام له ولا كلام

عندهم الا الحروف والعبارات واذا وصفوا النفس بقوة ناطقة انما معناه
عندهم امكان تخيل صور العبارات ونظمها على ما يصطلح عليه ثم انهم لا يقولون
بالملايكة وهم الوسايط بين البارى تعلى وبين رسله من الادميين وقد وافقهم
اهل الضلال من المعتزلة والباطنيه من المنتمين الى التصرف على انكارهم وصير
الى الخواطر فى الضماير وكذلك قولهم فى الشياطين وسيرد الرد عليهم ان شا
الله تعلى و المعنى الثانى الذى حملهم على انكار الابتعاث هو انهم زعموا ان حشر
الاجساد بعد تفرقها مستحيل عقلا وهى جهالة منهم مبنية على القول بالطبا
وقد تبين فى العقول ان لا طبيعة وان وجودها مستحيل فكيف تاثيرها اذ تقدير
حرارة بسيطة من غير محل متصف بها باطل وكذلك القول فى البرودة والرطوبه
واليبوسة ثم تركبهم على الطبايع ما تحكموا به من غير برهان يقضى به عقل
عاقل فقالوا اذا تركبت الهيولا من اجتماع الطبايع التى هى العناصر عندهم
والمواد تشكلت وكان لها طولا وعرضا وعمقا فاذا اختل من الاعتدال شى
عندهم فان الهيولا المتركب من هذه العناصر عندهم يجب اختلاله وهو
الفساد عندهم فاذا اختل لم يرجع الى المركز الاول الذى هو مركز البرودة
والرطوبة والحرارة واليبوسة لكونها قد قبلت الاجتماع والافتراق ولا يجوز
عندهم خلوها عن اعراض الاجتماع والافتراق وقد حكيناه وابطلناه فى الاصل
الثالث من حدث العالم وانما تنحل الهيولا عندهم الى الاسطقسات وهى النار
والماء والارض والهواء ولا يتركب من الاسطقسات عندهم هيولا الاجسام
ذوات الاشكال اذ هى من المتضادات فلا يتركب من الماء والنار شى ولا انعقاد
الهيولا لاجل ذلك ولما كانت الشرايع موذنة بعقاب وثواب على تقدير مخالفة
وامتثال احالوا ذلك اتباعا لرايهم الفاسد و المعنى الثالث الذى صدهم
عن القول بابتعاث الرسل هو ان الاجسام لا تتصور الا بالبلة والرطوبة
وتوابعها من التغذية حفظا لبلتها ورطوبتها وعلى هذا فلا يتصور عندهم
بقاء الحياة فى جسد قد اطبقت عليه النيران اذ النار من طبعها عندهم
الاحراق ولا يكون الاحراق الا حراره ويبوسة وذلك مضاد للبلة والرطوبة

وكذلك احالوا نعيم الجنة من غير ارض من تراب ينبت فيها النبات بوساطة
الشموس والاقمار ودوران الفلك وصيروا هذه واجبات في حق النبات
واحالوا ان تكون الشجر في الهواء من غير ان تتصل بالارض وان يذهب الما
في الهواء من غير جداول بناء منهم على القول بالطبايع وكل ما حكموا باستحا
لته فالعقل قاض بجوازه ووقوعه مستدرك بالخبر المؤيد بظهور المعجزة
على ما يتبين وجه دلالة المعجزة على صدق المتحدي بها ان شا الله تعلى
فلهذه المعاني التي ذكرناها حكمت الفلاسفة الكفرة باستحالة انبعاث الانبيا
عليهم السلام ثم تتفرع عن كل معنى من هذه المعاني جهالات تثمرها اقيسة
فاسدة من انواع الغذاء في طبايعه وانواع الالام في طبايعها وانواع الس
في طبايعه وانواع الدراري في تاثيراتها على حكم طبايعها ثم يوجبون ما حكم
العقل بالجواز فيه وبالاقتدار عليه على خلافه وتلك جهالة عمت جميع الفلاسفة
والباطنية والنصارى ومن تابعهم في تصيير الملايكة والشياطين خواطر وفي تصيير
الجنة والنار لذات والام معنويات من غير جسوم محسوسات اعاذنا الله من
الخذلان ومن جهل قواطع الاصول فقد حرم الوصول ولذلك قال اهل الحكمة
من فرق بين الارتباط المعقول والارتباط المعتاد والارتباط المشروع ولم تختلط
عليه حقايقها فهو من اهل العلم اليقين ومن اوجب جايزا او احاله كان من
اهل الضلالة والغباوة واما ما حكاه رحمه الله وقدره من قولهم ما جاء به
الرسول من احد امرين احدهما ان يكون ما جاء به مستدركا بالعقل او غير
مستدرك به فان كان مستدركا بالعقل فالعقل كاف في ذلك ولا فايدة في انبعاثه
وان كان ما جاء به غير مستدرك بالعقل فلا يتصور الوصول الى فهمه اذ كل ما لا
يعقل لا يتصور الاحاطة به فلا فايدة ايضا في الانبعاث على هذا الوجه وقالوا
ما لا فايدة فيه فهو عبث وسفه والباري سبحانه منزه عن فعل ما هو سفه وقول
ما هو عبث وهذا الذي ذكره رحمه الله مما احتج به اهل التمسك بالالاهيات
من الفلاسفة لانهم يمنعون ان يكون الباري تعلى فاعلا شيا اصلا كما ذكرناه وسوا
في ذلك الانبعاث وغيره وانما العالم بما فيه قديم لا اول له كما ذكرناه عنهم قبل هذا

وانما اوردوا ما حكاه عنهم دفعا للخصم وهو عندهم من باب مقابلة الفاسد
بالفاسد واذا قالوا ذلك قلنا في الجواب وجهان احدهما ان نبطل الكلام
معهم بابطال تحسين العقل وتقبيحه واذا بطل القول بالتحسين والتقبيح
العقليين بطل ما بنوه عليه ثم الوجه الثاني هو ان نسلم القول بتحسين
العقل وتقبيحه جدلا ثم ننازعهم فيما قالوه من ان الابتعاث اذا ورد بما يفهم في
العقول كان عبثا مع القطع بان الادلة العقلية قد تتوارد على المدلول الواحد
وان كان الواحد منها كافيا في الدلالة ومع هذا فلا يكون سائر الادلة عبثا ولا
سفها فان ما اورده النبي عليه السلم مفهوما من الابتعاث ينقسم الى ثلثة اقسام
احدها ذكر ما يدل عليه العقل بعد النظر والاستدلال وهو التنبيه على ذكر
ما يوصل النظر الصحيح اليه من الوحدانية والاقتدار والتقدس عن سمات الحدث
ونفي ما لا يليق بالربوبية الى غير ذلك مما نص عليه سبحانه وتعالى في كتابه فيكون
ذلك تنبيها للعاقل على النظر في معانيها فاذا وفق للنظر الصحيح عرف معاني
ما نبه الباري سبحانه عليه من ذلك والقسم الثاني ما اتى به الرسول عليه
السلم هو بيان الاحكام وحامليها والموصوفة بها من الافعال وشرايط التكليف
وكل ذلك مما لا تتوصل العقول الى العلم بوقوعه وانما تتوصل الى جواز وقوعه
بالاحكام مستفادة من الشرع دون العقل وقد ذكرنا ذلك في صدر هذا الكتاب
عند بيان ان الاحكام والعلم بها مدركها السمع دون العقل في باب وجوب النظر
سمعا لا عقلا والقسم الثالث مما اتى به الانبيا عليهم السلم هو الخبر عما كان
او يكون مما لا تتوصل اليه العقول بصورتها ولا بنظر واستدلال وتمادي ومن هذا
الباب ذكر الاخرة وتفاصيلها من الجنة والنار وعذاب القبر والصراط والحوض
والميزان وتطاير الصحف الى الايمان والشمايل والشفاعة وسوال المرسلين
والذين ارسل اليهم والقصاص للمظلومين من الظالمين الى غير ذلك من
تفاصيل الاخرة واهوالها والايمان بذلك كله واجب وسنذكرها مفصلة عند
الكلام في السمعيات ان شا الله تعالى فمن هذه الامور ما يوصل العقل اليها
بعد نظر كما ذكرناه ويكون التنبيه عليها بذكرها في الشرع تذكرة ومنها ما

يوصل العقل الى العلم بجوازها ويعين الشرع ما يقع منها ويخصصه ويفصله
كتفصيله الاحكام واعداد افعال المكلفين وهيئاتها واماكنها وازمنتها ونصبها
امارة على السعاده والشقاوة وذلك كالطبيب الذي يرشد الى الحسن من الاغذية
ويحذر عن الذي يعقب الضرر منها فكذلك الانبيا عليهم السلم ينصون على
الاعمال المنصوبة للضرر الاخراوي وعلى الاعمال التي جعلت علامة على
المنافع الاخراوية وهذا في مورده لا ينكره عاقل ولكن من سبق الى عقده نفي
الصفات على الله سبحانه وصير ارتباطات المعتادات واجبة عسر عليه فهم الرسالة
ومعانيها. فان قالوا انا راينا في الشرايع ما تردع منه العقول من ذبح البهايم
واستسخارها والعقل لا يحكم بشي من ذلك قلنا هذا مردود عليكم بايلام البهايم
والاطفال من غير جرم تستحق الالام لاجلها فان قالوا في ذلك حكمة من الله
سبحانه قلنا لما كان في فعله حكمة فلا يبعد كون الامر به حكمة ايضا وهذا ليس
من كلام متخذيهم لانهم لا يذهبون الى ان الباري تعلى هو الذي يخلق الام البهايم
او غيرها اذ ليس خالقا اصلا لقدم العالم بانه عندهم ولانه غير متصف
بالقدره ولا بالارادة ولا بالكلام كما تقدم ذكره تعلى الله عن قولهم وانما يوردون
مثل هذا على جهة المجادلة بما يقبله وكذلك يقولون على جهة التشنيع ان في
حكم الشرايع ما لا تقتضي العقول تحسينه ومثال ذلك الاعمال في الصلاة
والانكباب على الوجه والطواف بالبيت والتعري ورمي الجمار الى غير مرمى اليه
وهذه كلها غير مفهومة المعاني في العقول وذلك عين الغوم اذا سلكوا مثل هذه
المسالك كان سلوكهم اياه دليلا على جهالتهم بمقتضى التكليف وقد جهلوا اصله
فلا غرو ان يجهلوا تفريعاته وذلك ان المطلوبات في خطاب التكليف انما هي افعال
لله سبحانه نصبها امارات على السعادة والشقاوة واذا فهم ما قلناه فالعلامات
المنصوبة على السعادة والشقاوه على ضربين ضرب منها نفهم علته بتنبيه
الشرع عليها او بالقياس والاستنباط وضرب اخر من التكليف لا نعقل له علة
وهو ابلغ في حق العبودية اذ ليس من حق العبد ان يقول لسيده وقد امره ما الفايدة
والعلة الموجبة لان تامرني بهذا بل لسيده ان يقول انما عليك بالامتثال من غير
بحث

سبب وعلة في تكليفك ولهذا قال النبي عليه السلم في تلبيته بالحج لبيك بحجة
حقا تعبدا ورقا اشارة الى ما ذكرناه من وجوب الامتثال من غير علة زايدة
على ورود الامر وانما تعلل في الشرايع وجوه المخالطات فيما بين المخلوقات
مثل البيوع والانكحة ومايكون فيما بين الناس من المعاملات واما العبادات بين
العبيد والرب سبحانه وتعلى فنطاق التعليل فيها ضيق سيما الاوامر فان
المناهي قد ينقدح فيها اوجه من التعليلات مثل تحريم الزنا وشرب الخمر والقتل
والغيبة والنميمة الى غير ذلك فلا يشترط فهم العلة في ورود الامر بالمامور به
وقد اجاب ابو المعالى رحمه الله عن ذلك بما قابلهم به من فعل الله سبحانه
من اماتة من خلقه من الموت جوعا وعطشا وحرا وبردا مع اقتداره على دفع
ذلك عنهم وايصال المنافع اليهم وبما يفعله سبحانه بالمجانين من زوال عقولهم
وترديهم من الاماكن العلية وطرحهم انفسهم في النيران والابار والاودية والبحار
حتى يصيروا من ذلك الى الهلاك وهو القادر على انقاذهم من ذلك كله :. وهذا
الذى اورده رحمه الله ما تقول فيه الفلاسفة انه فعل لله بل ذلك عندهم متولد
من فساد في المزاج او عن عدم المنافع لاسباب يطول تتبعها اذ لا يقولون بفاعل
مخترع اصلا وقد تبين ان الابتعاث لا يودى الى استحالة من وجوه الاستحالات
العقلية وليس فيه ايضا ما يودى الى تقبيح العقل اذ ليس في ان يامر الله سبحانه
عبدا من عبيده في ان يعلم الناس بالعلامات الموضوعة علامة على شقاوة قوم
وبالعلامة على سعادة اخرين وجه من وجوه الاستحالات التى تقضي بها
ضرورات العقول والذى يقطع بهذا من تشغيبهم بيان وجه دلالة المعجزة على
صدق من ظهرت على يديه على ما سنذكره ان شا الله تعلى واذا ظهرت قواطع
المعجزات على صدق الانبيا عليهم السلم لم يكترث بعد ذلك بقول من لا يحيط علما
بنفسه وبربه ولو سلمنا لهم القول بالتحسين والتقبيح لقلنا لا يقبح ان يكون
في الابتعاث لطف بمن عنده العباد ويتندبون لامتثال الاوامر واجتناب المناهي
وذلك غير بعيد على اصول القايلين بالتحسين والتقبيح وفي ذلك تجويز ما
استبعدوه من الابتعاث :.

فصل القول في المعجزات وشروطها

قال رحمه الله اعلموا أولا ان المعجزة ماخوذة لفظا من العجز وهي عبارة
شايعة على التوسع والاستعارة والتجوز فان المعجز على التحقيق خالق العجز
والذين يتعلق التحدي بهم لا يعجزون عن معارضة النبي فان المعجزة ان كانت
خارجة عن قبيل مقدورات البشر فلا يتصور منهم العجز عنها فانه انما يعجز عما
يقدر عليه وان كانت المعجزة من قبيل مقدورات البشر فلا يتصور ايضا عجز
المتحدين بالمعجزات فان العجز يقارن المعجوز عنه فلو عجزوا عن معارضته لوجدت
المعارضة ضرورية والعجز مقترن بها على ما تقتضيناه في كتاب القدر فالمعنى
بالاعجاز الانباء عن امتناع المعارضه من غير تعرض لوجود العجز الذي
هو ضد القدرة وقد يتجوز باطلاق العجز عن انتفاء القدره كما يتجوز باطلاق
الجهل عن انتفاء العلم لان الجهل انما هو كناية عن ثبوت اعتقاد يتعلق بالمعتقد
على خلاف ما هو به ومن لا يعلم مسئلة ما لا يقال انه جاهل بها وان لم يكن له اعتقاد
يتعلق بها وهذا الذي ذكره رحمه الله قد تقدم القول عليه في باب القدر وعند
ذكرنا استحالة ثبوت قدم عاجز وينبغي لمن رام تحقيقا ان يفرق بين كون العبد
عاجزا على الحقيقه وبين تسميته عاجزا توسعا ومجازا حتى يقطع بان العاجز
على الحقيقه عاجز بعجز قايم به يتعلق بالمعجوز عنه والمعجوز عنه انما يكون من قبيل
مقدورات العبد ومقدور العبد يكون في محل قدرته كما سبق البيان فيه فيجب
على هذا الاصل ان يكون المعجوز عنه في محل العجز ومن قواعد المقدور للعبد ان
يقارن القدرة من غير تقدم عليها ولا تاخر عنها وقد سبق البيان ايضا في ذلك
بما يغني عن اعادته ههنا واذا كان الامر كذلك فينبغي ان يكون العجز مع المعجوز عنه
من غير تقدم ولا تاخر فان الذي هو مقدور للعبد اذا لم تخلق له قدرة عليه وجب
ان تخلق له عجز عنه متعلق به بدلا من القدرة لئلا يعري المحل عن الضدين اللذين
هما القدرة والعجز وهو محال فاذا قال قايل ان المقعد عاجز عن القيام كان معناه
انه غير قادر عليه فان القدرة تقارن المقدور فليس القاعد قادرا على القيام
والعجز ايضا يقارن المعجوز فليس القاعد عاجزا عن القيام والي هذا فلو عجز
المتحدون عن المعارضه على الحقيقه لوجدت المعارضة منهم والعجز متعلق بها

ﻫ ٤

فتسميتهم عاجزين انما هو على سبيل التوسع والمجاز كما يقال فيمن لا يعلم انه جاهل
وان لم يكن له اعتقاد متعلق بالمعتقد على خلاف ما هو به هذا اذا كان الذي
وقع به الاعجاز من قبيل مقدورات البشر واما اذا كان من غير ما يتعلق به قدر
العبيد فلا يجوز تعلق العجز به كما لا يجوز تعلق القدرة به فان العجز انما يتعلق
بما تتعلق القدرة به على البدل اذ لا واسطة بين القدرة والعجز فما حل في المحل
مما هو من مقدورات العبد فاذا لم يتعلق به قدرة العبد وجب تعلق العجز به لئلا
يعرى المحل عن القدرة والعجز معا وهو مستحيل **قال رحمه الله** ثم في تسمية
الاية معجزة تجوز اخر ايضا وهو اسناد الاعجاز اليها والرب تعالى هو معجز الخلائق
بها ولكنها سميت معجزة لكونها سببا في ظهور امتناع المعارضة على الخلائق وهذا
الذي ذكره بين في رتب المجاز فان العرب تسمي ما كان من الشيء بسبب باسمه ولما
كانت الاية التي تحدا بها الرسول يمتنع على غيره ان ياتي بها على حكم المعارضة
سميت معجزة وعلى الحقيقة المعجز هو الله سبحانه بان يخلق عجزا يكون المحل به
عاجزا فتقول الله اعجزهم كما تقول الله اعلمه وعلمه بمعنى اسمعه وخلق له
العلم وحركه بمعنى خلق فيه الحركة **قال رحمه الله** ثم اعلموا ان المعجزة لها
اوصاف تتعلق الاحاطة بها منها ان تكون فعلا وقد قال مشايخ اهل هذه الطريقة
من شروط المعجزة ان يكون فعلا خارقا للعادة وان تتقدمها التحدي ويتاخر
وجودها عنه وان تقع موافقة للنبي فيما تحدى به وان لا ياتي احد بردها وتكذيبه
بها فهذه شرايط لا بد منها ثبوتا ولا بد عند تقدير فهم دلالتها من الاحاطة
بها فاما اشتراط كونها فعلا حادثة فقاعدة عظيمة من اركان دلالة المعجزة
وهذه القاعدة على ضربين احدهما ان يكون المعجزة مقدورات البشر
كتلاوة القران والمشي في الهواء وعلى الماء وهذا النوع يحتاج في دلالته على
صدق من تحدى به الى ان لا يكون مما يتوصل الى مثله بالتعليم كالخياطة والنجارة
والكتابة وساير الصناعات التي تدرك بالممارسة والتعليم ولا يكون مما يكون
من الخواص الجارية باعتياد من الله تعالى كحجر المغنيطس جذبا الحديد ولا يكون
من التخييلات كالسحر والمدكات والحيل ولا يكون من الافعال المعتادة التي لا

تمتنع على احدنا الناس كالاكل والشرب والقيام والقعود و الوجه الثاني هو
ان تكون المعجزة مما لا قدرة للعبد عليه كاحياء الموتى وابراء الاكمه والابرص
وفلق البحر وهذا القبيل لا يحتاج فيه الى اشتراط ان لا يتوصل اليه بالتعليم
او غيره مما ذكرناه اذ التعليم وما جرى مجراه لا يوصل اليه قط و ذهبت المعتزلة
الى ان المعجزة لا يكون من مقدورات العبد اذ العبد عندهم خالق لافعاله
ومخترع لها فما تعلقت به قدرته فهو من خلقه وفعله فلا يكون معجزة لان
المعجزة انما يكون فعلا لله سبحانه يدل بها على صدق من فعلها له واظهرها
على يديه فاذا كان الفعل من قبيل مقدورات العبد وخلق البارى تعلى عجزا
عنه للعبد امكن ان يكون معجزة اذا كان مما لا يخلق له العجز عنه ولا القدرة
عليه كالمشي في الهواء او على الماء او حركات في يده مع ملابسة الثقيل الذى
لم تجر العادة بالتحرك مع مماسته له وانما قيدنا وقوع الاعجاز بنفي العادة عن
خلق العجز عنه من ايقاع الاكوان مجوزة للعبد كالمقعد والمربوط والهرم
وما جرى هذا المجرى وشئ من ذلك لا يكون معجزا ويستحيل ان يكون القديم
معجزة بنفي التحدى به لاصل قد ذكرناه قبل هذا وهو وجوب تقدم الدعوى
والتحدى على ظهور المعجزة فان المعجزة لو تقدمت ثم تحدى بها متحد بعدها
لم يكن في اختصاصه بها باولى من غيره ولقال له غيره هي معجزتي ولا يجد بما
يبين به حقه من باطل المدعى المبطل فاذا كان هذا في شئ محدث قبل التحدى
فكيف حاله في قديم يتحدى به وهذا مما لا حاجة فيه الى اقامة برهان او زيادة
بيان ومن اصحابنا من ذهب الى ان القدرة على الحركات في الهوآ والمشي على الما
هي المعجزة وهي من فعل الله تعلى بنآ منهم على ان المعجزة يجب ان تكون غير
مقدورة للعبد والحق ما ذكرناه اولا فان تلاوة القرآن معجزة لرسول الله صلى
الله عليه وسلم وليست معجزة لغيره اذا تلاه اذ انما حكيه وليس هو اخذا عن
الملك فافهم ذلك ومن حقق من اصحابنا قال المعجزة هي الحركات والاكوان في الهوآ
من غير اتصال بالارض لانها من فعل الله تعلى والقدرة عليها معجزة ايضا لانها
فعل لله خارق للعادة وقد اعترض على هذه الشريطة وهي كون المعجزة فعلا

قوم فقالوا قد يتحدى النبي بعدم الفعل والاستطاعة كما قال عليه السلام
قد عصمني ربي وكما قال نوح عليه السلام ثم اقضوا الي ولا تنظرون فقد وقع
التحدي بعدم الفعل كالضرب والقتل وضربت الفلاسفة في ذلك مثلا
وصوروا مسالة فقالوا لو ان نبيا ورد وتحدى بان يمتنع على اهل قرية لا
يعدا اهلها كثرة القيام او القعود يومهم ذلك الى الليل فكان كما قال شيا اهل
القرية ام ابوا الكان ذلك دليلا على صدقه عندكم قلنا نعم قالوا فهذا قد تحدى
بما ليس فعلا وبطل اشتراط الفعل في المعجزة اجاب علماونا عن ذلك
بوجهين احدهما ان ذلك اذا وقع كما قال لعن امرا المنع من القيام او القعود
علمنا انه علم ذلك انه يكون كذلك فيكون علمه بامتناع القيام او القعود
تلك المدة التي ضربها لهم معجزة وهو فعل لله خلقه له والجواب الثاني ان
سكونهم قايمين فلا يقعدون او قاعدين فلا يقومون هو المعجزة وهو فعل لله
عز وجل قصد به تصديق من ظهرت على يديه وقال الشيخ ابو الحسن
رحمه الله كل ما يظهر فيه قصد التصديق فانه يكون معجزة اذا كملت له شروط
المعجزة وما تقدم من الوجهين الاولين مغن عن هذا الذي ذهب اليه واحتج
به . واما كون المعجزة خارقة للعادة فامر لا يتصور الاعجاز دونه وذلك ان الفعل
لا يخلو اما ان يكون معتادا او خارقا للعادة فان كان معتادا فيجب ان يستوى
فيه الصادق والكاذب والمحق والمبطل اذ يتصور ان يقع من كل احد على ما
جرت به العادة في ايقاعه واذا كان الفعل خارقا للعادة لم يخل من امرين احدهما
ان يكون وقوعه من غير المقترن معه او يكون ممن لا يفتقر الى سبب يقترن معه
ونبين القسمين بالمثال ان الاكل يقترن به الشبع والحياة كذلك فاذا
وجدت الحياة او الشبع من غير اكل كان ذلك خارقا للعادة من حيث وجد
احد المقترنين مع عدم الثاني . والقسم الاخر مثل احياء الموتى وكلام
الجماد ومجي الشجر الى غير ذلك من هذا الضرب ومن ذلك القران العظيم في كونه
معجزة لرسول الله عليه السلام خاصة وكلا القسمين اذا وقع به التحدي وتكاملت
فيه شروط المعجزة كان اية على الصدق والمعتاد على ضربين احدهما معتاد مقترن

كما ذكرناه فكلما عاد احدهما عاد الثاني والاخر لا يتعين له سبب كالبرق
والرعد لا يطلع على وقت يعين وجودهما فقد يكون المطر من غير برق ولا
رعد وقد يكون الرعد والبرق من غير مطر ومن هذا القبيل الصحة والمرض
والقبض والبسط والغنا والفقر وكذلك الزلازل وهبوب الرياح وتموج
البحار مما لا يتعين ما يقطع به عند ثبوته وما كان سبيله تعيين وقت له او
تعيين مكان له القطع من المخبر به فانه يكون من خرق العوايد لا محاله وهذه
الامور كلها مما يتوقع العاقل وقوعه لتكرره على طول الاعصار واما احيا الموتى
وفلق البحر وما اشبه ذلك فلا مطمع للضماير في انتظاره ولا سبيل للعقول في
ترقبه ومن هذا القبيل نبع الما وتكثير القليل ومن شبه هذا باخواص
كجذب الحديد فقد ناى عن العلم بالفرق بين القبيلين كيف ولم يزل ذلك معلوما
غير مختص باحد من الناس دون غيره وسبيله في جذب الحديد كالشبع مع
الاكل والري مع الشرب حينئذ يتصور ثبوته من كل احد ولا يمتنع على احد
والاخبار عن وقوع هذا القسم الاخير وما جرى مجراه يكون معجزة اذا توالت على
حكم الصدق فان الكاهن قد يصيب بعضا ويكذب في بعض فلابد من اشتراط
التوالي على حكم الصدق واما المقترن بسببه فيكون الاعجاز فيه بثبوت المسبب
دون السبب والاخبار عن ذلك **قال رحمه الله** وللبراهمة اسولة يجب
الاعتنا بها لان منها ان قالوا خرق العوايد لا ينضبط فانه ما يوجد على
الندور مرة او مرتين لا يخرج عن قبيل الخوارق واذا تكرر وتوالى صار معتادا
ولا ينضبط ما يلحقه بالمعتاد ويخرجه عن الخوارق فالقول فيه مستند الى جهالة
وهذا السوال الذي اوردته البراهمة لا معنى له ولا تاثير فان العاقل اذا نظر
الى احياء الموتى علم على الضرورة انه خارق للعاده ولو تكرر الف مرة فان المعنى
بكون الشي خارقا للعادة انكفاف الضماير عن الطمع في الوصول اليه او العثور
على سبب يرجيه واحياء الموتى وفلق البحر وما اشبههما من هذا القبيل وهذا لا
يتكرر ابدا الا كما تصور وقوعه ابتداء معجزة لنبي او كرامة لولي والكرامة شهادة
للنبي بصدقه لانها دالة على استقامة من ظهرت على يديه على شريعة النبي فاذا

اكرم بها من استقام على شرعه فان الكرامة شاهدة للمتبوع في شرعه بالصدق
وتشهد للذي ظهرت على يديه بالاستقامه ولذلك قال اهل المعرفه الكرامة
هي الاستقامه وما يكون من خرق العوايد فانما هي شواهد الكرامه التي هي
الاستقامه وسنذكر هذا في اثبات الكرامات ان شا الله تعلى فمن رام ان يلحق
احيا الموتى وما اشبهه بالمعتادات لنكرها فقد عاند البداية وجحد ما تقتضي
به الضروره وكذلك قولهم لو تحدى نبي بما يخرق العادة فما يؤمننا من ان يكون
ذلك اول عادة تطرد وهذا ساقط من القول وذلك ان نبيا لو تحدى بخرق عادة
وانها تدوم ثابته خارقة لكان ابلغ في الدلالة على صدقه وهذا بمثابة القران
فانه قد وقع معجزة ثم استمر مسموعا متلوا في الالسنة محفوظا في القلوب
واما ما احتج به ابو المعالي بان الشي قد يتحقق ويتبين قرن الصدق فيه وان لم
يعلم ضبط عدد عنه نثبت الحق فيه فلا حاجة بنا اليه الامر تسليم ان الشي يكون
خارقا ثم يكون معتادا لاجل تكرره وقد ذكرنا ان الخارق لا يكون معتادا ولو تكرر
الا فافهم ذلك فهو معنى المسلة ولباب معناها وقد ثبتت المعجزات على كلي
الامرين فمنها ما ثبتت ثم استمر كالقران ومنها ما ثبتت ثم لم تكن له عوده كانفلاق
البحر وانشقاق القمر فبطل توهمهم بانه اعادة تطرد ولذلك قال المحققون
سبيل العلم عند ظهور المعجزة بصدق الرسل سبيل العلم عند قراين الاحوال
فان العاقل يقطع عندها من غير ريب يداخله ولو اوقف علمه على ذكر ما شاهد
لم تستتب له دلالة ولكنه يعلم على القطع ما يعلمه من غير ريب فكذلك من نظر
او تواتر عنده معجزة علم على الضرورة انها لا يتوصل اليها بالحيل والتعليم ولا
يبالي عندها عن ايراد ما يورده من لا يعلم ذلك منها واما ما اتوا في الباب من دعوى
الاحتمال بذكر الخواص وجذب الحجاره وقلب بعض الجسوم الى صفات بعضها
فامر لا يبلغ اليه الامر عميت بصيرته عن التمييز بين الخارق وغير الخارق من الافعال
فان ذلك لا ينحصر ولا يتحدى به اذ كل احد يمكنه ذلك عند سببه ولذلك لم تسترب
القلوب الى معارضة المعجزات واشرابت الى قلب الجسوم بالتعليم وذلك للقطع الكاين
في ضرورات العقول فانه لا سبيل الى نبع الما من اناء ولا الى تكثير القليل من الطعام

فعند هذا يقع المميز بين ما هو خارق للعادة وما ليس بخارق لها واما قولهم جر
الاجسام الثقيلة بالادوات الخفيفة فهو ايضا مما تطمع القلوب فيه بالتعليم
والاوزان وضروب التجارات وليس هو مما ييئس العقول عن الوصول اليه فليس
هو من قبيل الخوارق في شيء لتعلق القلوب بالتوصل اليه وليس كذلك احيا الموتى
وكلام الجمادات ونطق العجما مما لا مطمع للقلوب في التوصل اليه بالتعليم ودرك
خواص الاشيا فاذا اشتهر تحديه ووقعت على حسب الدعوى وامتنع على العقلا
وقوعها والطمع في الوصول اليها علم كونها من خوارق العادات قطعا على الضرورة
وبالله التوفيق سبحانه والشريطة الثالثة ان ترتبط المعجزة بصدق المتحدى
بها ولهذه الشريطة وجوه من الارتباطات احدها ان يتحدى بها فيقول اية
صدقي ان يحيي الله هذا الميت فلو احياه الله تعلى من غير تحديه بذلك لما دلت
على صدقه اذ لم يظهر انه صادق وهذا امر بين لا ريب فيه عند العقلا ومن
وجوه ارتباطها بصدقه ان يسبق تحديه وجودها وتكون هي متاخرة عن دعواه
وتحديه فلو فعل الله سبحانه شيا خارقا للعادة ثم قال قايل انها معجزة لي
خاصة دون غيري لم يظهر صدقه في دعواه ذلك ولكان لغيره ان يدعي كدعواه
في انها معجزة له ولا يجد العقلا دليلا يتميز به احدهما عن الاخر وقد وجه
قوم من اهل الفلسفة والالحاد على هذه الشريطة سوالا وضربوا في ذلك
مثلا فقالوا لو ان صندوقا يكون بحضرة قوم خاويا وقد اطبقوا عليه ولم يبرحوا
عنه فقال مدعي النبوة اية صدقي انكم اذا فتحتم هذا الصندوق وجدتم فيه
متاعا فاذا فتحوه والفوا فيه المتاع الذي وصفه من غير زيادة ولا نقص كان
ذلك خارقا للعادة ولا يجد العقلا القطع بان ذلك المتاع يكون قبل دعواه
او بعدها وهذا الذي اوردوه مما لا يلزم في طرق النظار: الجواب عنه لانهم
اوردوه وهم لا يجوزون ذا الاشيا عندهم لا تكون الا من عناصرها وملازمة
لمراكزها واذا ذكر لهم مثل هذا حكموا بكونه تخييلا من فساد في الادمغة واختلال
في الافيدة اذ لا يقولون ايضا بثبوت السحر على ما سنذكره في اثبات السحر وتمييزه
عن الكرامات ان شا الله تعالى ولنا ان نقول في الجواب عن السوال الموضح المثال

المعجز اخباره الواقع على حسب الصدق وعلمه بذلك فان الطرق مسدودة عن
التوصل الى مثل ذلك الا من باب خرق العوايد المختصة بالانبيا عليهم السلام
ومن اتبعهم على حكم الاستقامة من الاوليا رضوان الله عليهم وقد تكلم اصحابنا
في جواز تاخير المعجزة الى مدة طويلة بعد تحديه بها والى مدة بعد موته فقال
ابو الحسن في احد قوليه كلاهما جايز وقال مرة اخرى تكون معجزة اذا ظهرت في
حياته ولا تكون معجزة اذا ظهرت بعد وفاته وبهذا الوجه قال القاضي ابو بكر
الباقلاني رحمه الله وقال ابو المعالي رحمه الله اذا قال ستظهر اياتي وقت
كذا لمدة ضربها ووقعت في ذلك الوقت موافقة لدعواه كانت معجزة له
وقال رحمه الله في المسلة الثانية وهي ان يقول ان اياتي تظهر بعد موتي
بمدة ضربها ان كلف الناس التزام شرعه ناجزا فقد كلفهم شططا وان علق
الاحكام بعد ما نص عليها على ظهور معجزته ثم ظهرت بعد موته على وفق
شرطه فانها معجزة له وان العمل بشرعه واحكامه لازم لهم وقد انكر القاضي
هذا كما ذكرناه قال ابو المعالي رحمه الله والحق احق ان يتبع ومنع القاضي
رحمه الله هذا الوجه هو الظاهر فانه اذا علق احكام شرعه على ظهور معجزته
بعد موته فكما لا يلزم العمل بذلك قبل موته وظهور اياته فكذلك لا يلزم ايضا
حفظ ما نص عليه من احكام شرعه حتى يكونوا عاملين به بعد موته عند ظهور
معجزته فان التزام حفظ ذلك وجه من وجوه التكليف وهو غير لازم لهم قبل
ظهور معجزته الدالة على صدقه وايضا فان الشرايع لا بد فيها من الاقيسة
الجلية ولا يفهم ذلك الا بنصب الشارع عللا على بعض الاحكام حتى يعمل بها
حيث وجدت والتزام حفظ اغراضه في تعليل ما علل من احكام شرعه تكليف
عظيم لا يستطيع عليه الا من تمرن في العلوم الشرعية واصول الفقه في
ابوابها وذلك غير لازم للناس قبل ان تظهر الدلالة على صدق ناصب الحكم والعلة
فيه قال رحمه الله ومن وجوه تعلقها بالتصديق الا تظهر مكذبة
للنبي مثل ان يدعي مدعي النبوة فيقول اية صدقي ان ينطق الله يدي فاذا
انطقها الله بتكذيبه وقالت اعلموا ان هذا مفتر فاحذروه فلا يكون ذلك

اية ولو قال ابني ان يحيي الله هذا الميت فاحياه الله وقام وله لسان ذلق وقال
صاحبكم متخرص وقد بعثني الله لافضحه ثم خر صعقا قال القاضي رحمه الله هي
اية مكذبة لا تدل والذي عندي في ذلك ان التكذيب ان كان خارقا للعادة فهو
الذي يقدح في المعجزة وذلك بمثابة نطق اليد بالتكذيب واما الميت اذا حيي
وكذب فتكذيبه ليس بخارق للعادة وللنبي ان يقول انما الاية احياؤه وتكذيبه
اياي كتكذيب ساير الكفرة وقد ذكرنا ان المعجزة اذا كانت خارقة للعادة
ووقعت على وفق الدعوى كانت معجزة دالة على صدق من ظهرت على يديه
فاذا قدرنا تحديه بنطق اليد فنطقت كما شرط كان ذلك معجزة دالة على صدقه
واما نطقها بتكذيبه فمستحيل في قضية العرف فان خرق العوايد قد انحصر في ستة
جهات والاشخاص فمنها اخراقها للملايكة عليهم السلم ومنها اخراقها للشياطين
ومنها اخراقها للانبيا عليهم السلم ومنها اخراقها للسحرة ومنها اخراقها للاوليا
على ما سنذكره ان شا الله تعلى ومنها اخراقها عند الموت قبل خروج الروح
وزهوق النفس ثم لا تزال متخرقة ابد الابدين في الدار الاخرة اذ هو زمان اخراق
العوايد ابدا سرمدا في الموقف وفي الجنة وفي النار ولو قدرنا هذا التحدي بنطق
اليد صادرا من نبي صادق لم يتصور على ذلك نطقها بالتكذيب الا ان تكون تكذيبها
اياه عبارة على حكم الكذب منها ويكون نبوته صحيحة وان قدرنا ذلك صادرا من
متنبي فلا تنخرق له عادة بما تحدى به من نطق اليد لان العادة لا تنخرق للكاذبين
وسنذكر ذلك ان شا الله تعلى وقال بعض هل الاشارة ان تحدى بنطق يده
فلا يتصور مع صدقه ان تكذبه يده فتكون كامرة مع القطع بعصمة الانبيا وان
كان كاذبا فلا تنطق يده بتصديقه ولا بتكذيبه لان العادة لا تنخرق للمدعين
الكذابين وسنذكر استحالة ذلك والخلاف فيه ان شا الله تعلى والصواب انها
لو نطقت يد بتكذيب من تحدى بنطقها لصحت معجزة له لانه انما تحدى بمجرد
النطق ولم يشترط نطقا مخصوصا بان يكون عبارة عن معنى مخصوص فالذي
تحدى به قد وقع وهو خارق للعادة سوا كان تكذيبا او تصديقا له حتى لو
نطقت اليد التي تحدى بنطقها وقالت قد مات عمرو وهو لم يمت لكان نطقها كذبا.

ومع ذلك لم تقدح في المعجزة وكذلك لو نطقت بعبارة على وفق الصدق وكذلك
لو نطقت بعبارة لا يدخلها الصدق ولا الكذب والفقه في مثل هذا ان المعجزة
اذا وافقت تحدي النبي فيما شرطه في وقوعها كانت معجزة له دالة على صدقه
فاذا قال معجزتي ان تتكلم هذه اليد ثم تكلمت فقد وقع ما شرط في تحديه وكانت
معجزة على التحقيق فاعلموا ذلك ثم قال رحمه الله باب

في اثبات الكرامات وتمييزها من المعجزات

ما صار اليه اهل الحق جواز انخراق العوائد في حق الاوليا رضي الله عنهم
واجمعت المعتزلة على منع ذلك والاستاذ ابو اسحاق رضي الله عنه يميل
الى قريب من مذاهبهم واعلموا ان الكلام في هذه المسئلة يكون في طريقين
احدهما الكلام في جواز انخراق العوائد في قصد نصبها دلالة على استقا مة
صاحبها على وفق الشريعة في لزوم احكامها والطريقة الثانية الكلام
في وقوعها اذ ليس كل جائز واقعا ولا خلاف بين اهل الحق المجانبين لاهل
البدع والاهوا في ثبوت جوازها وانما حصل الخلاف بينهم في شرايط ثبوتها
اذا قدر وقوعها وسنذكر ذلك ان شا الله تعالى واما المعتزلة على منعها
وعلى انها مستحيلة الوقوع ولا خارق عندهم الا ما وقع معجزة للانبيا فحسب
وذلك انهم منعوا وجود السحر ومنعوا وجود الشياطين ومنعوا وجود
الملايكة وصرفوا امرهم الى خواطر حسنة وخواطر سيئة وكذلك فعلت البا
طنية من القرامطة واصل المعتزلة في انكارهم هو ما ذهب اليه الجبائي
والمتاخرون من اهل البصرة من ان الادراكات انما هي اشعة تنبعث من حدقة
العين فاذا اتصلت بالمرئي رئي على كل حال كما وصفناه من مذاهبهم فيما
تقدم من هذا الكتاب قالوا فلو ثبت وجود ملك او شيطان لتعلق به الشعاع
فرايناه وقد ابطلنا عليهم ما ذهبوا اليه من انبعاث الاشعة فلا حاجة الى
اعادته وكل اصل يجر صاحبه الى جحد الملايكة والجن من الشياطين فانه يلزمه
تكذيب الحق سبحانه وتعالى فانه اخبر عن الملايكة والشياطين ثم لا يغنيهم في ذلك
تاويلهم الملك والشيطان بالخواطر الحسنة والسيئة فانه سبحانه اخبر عن

ملائكته بانهم طايعين غير مخالفين واخبر عن الشياطين انهم فاسقون
غير طايعين والخواطر لا يتعلق بها التكليف من الترغيب والتخويف فانها
اعراض وليست بمتصفة فلا يجوز ان تخاطب والعياذ بالله من مذهب يقود
الى تكذيب الله ورسوله واما انكارهم الكرامة وانهم صرحوا بان قالوا لو
وقعت الكرامة وخرق العادة على يدي احد لكان ذلك دليلا على نبوءته
ولوقع اللبس بين النبي والولي فلم يتحقق الفرق بينهما وايضا فانهم قالوا ان
الكرامة لا تظهر عندكم الا على يدي عبد صالح مستقيم على دين الله قالوا ولا
حق الا ما ذهبنا اليه فلو ظهرت كرامة لظهرت على ايدينا فانا متصفون
بالاستقامة والاجتهاد لانا قد التزمنا الخلود في النار بالذنب الواحد اذا لم
يتب عنه صاحبه وهذا المذهب يقودنا الى الورع والكف عن مخالفة الشرع فقد
نزلت الذنوب عندنا منزلة الشرك عندكم فخوفنا من الوقوع في الذنب كخوفكم
من الوقوع في الكفر والشرك فنحن على هذا اولى بظهور خوارق العادات الدالة
على الاستقامة منكم ولم تظهر على ايدينا فكيف تظهر على غيرنا واذا صاروا الى
التمسك بهذا في نفي الكرامات قيل لهم الاستقامة ليست هي بكثرة الاجتهاد
والنصب وانما هي بموافقة الرسول على شريعته فرب عمل قليل يكون ثوابه اكثر
من عمل كثير وانتم مخالفون لاغراض الشريعة في اصول كثيرة من الشريعة يطول
تتبعها وقد تقدم القول عليها في هذا المجموع وهيهات هيهات لظهور الكرامة
على يدي من حاد عن الاستقامة وقد قال عليه السلم من رغب عن سنتي فليس
مني وللولي اربعة شروط :. احدها ان يكون عارفا باصول الديانة وهي العلم بالعبودية
والفرق بين الخلق والخالق وبين النبي والمدعي والثاني ان يكون عالما باحكام
الشريعة نقلا وفهما فيحيط باحكام القران والحديث واما الفهم فيكون عالما باغراض
الشارع عليه السلم فيستنبط الاحكام ويجمع بين الفرع والاصل بعلة جامعة
بينهما فيكون مكتفيا بنظره عن التقليد في الاحكام الشرعية كما اكتفى عن ذلك
في اصول التوحيد فلو اذهب الله سبحانه علماء اهل الارض لوجد عنده كل ما
كان عندهم ولا قام قواعد دين الاسلام من اولها الى اخرها فانه لا يغنم من قولنا

ولى الا الناصر لدين الله وذلك ممتنع في حق من لا يحيط علما بدين الله قواعده
واصوله وفروعه و الشرط الثالث هو ان يتخلق بالخلق المحمود وهو ما يدل
عليه الشرع والعقل فاما ما يدل عليه الشرع من التخلق فالورع عن المحرمات
والامتثال لجميع المامورات واما ما يدل عليه العقل فهو ما يثمره العلم باصول
الديانات وهي انه اذا علم حدث العالم باسره لم يتعلق قلبه بشيء منه خوفا ولا طمعا
لعلمه انه في قبضة الله سبحانه واذا علم الوحدانية اخلص له في سائر اعماله اذ
الربوبية لا تحتمل الشركة في شيء من الاشياء واذا علم ان القدر سابق بكل ما هو
كاين لم يخف فوت شيء مما قدر ولم يرج نيل شيء لم يقدر وهذا هو المعبر عنه
بالرضا وخرج من ذلك الرفق بالخلق والصفح عنهم عند اذايتهم له لعلمه بانهم
لا يستطيعون لانفسهم فضلا عن غيرهم دفع ضر ولا جلب نفع و الشريطة
الرابعة هو ان يلازمه الخوف ابدا سرمدا ولا ينفك عن ذلك ولا يجد الى طمانينة
النفس سبيلا فانه لا يحيط علما بانه من فريق السعادة في الازل او من فريق
الشقاوة ثم ينظر الى اسباب الشقاوة فيجدها منحصرة في المخالفات فهو
يخاف الوقوع فيها ويجتنبها وهذا هو المعبر عنه بالورع وما حصل له من الموافقة
فهو يخاف زوالها باضدادها حتى يخاف ان يبدل به عما هو عليه من العلم والفهم
الى الشك والجهل وكذلك يخاف ان يطالبه بارئه بالقيام بشكر ما انعم عليه
فلا يطيق ذلك وكذلك يخاف ان يخدع عن نفسه فيحصل في عمله ما يفسده ويحبطه
من الرياء والعجب وكذلك يخاف من توجه حقوق عليه للادميين تنقل له اعماله
الى صحايفهم وهذه احوالهم وتفاوتهم على حسب الحضور مع الله في ابواب القربات
واعمال الخيرات والله يرزق من يشاء بغير حساب **وقوله رحمه الله** والاستاذ
ابو اسحاق رضي الله عنه يميل الى قريب من مذاهبهم فمعناه ان الاستاذ ابا اسحق
رحمه الله وهو الاسفرايني قال لا نقول بوقوع الكرامات وانخراق العوايد للاولياء
الا بادلة شرعية لان العقول لا تحكم بالوقوع لما تجوزه وانما يكون الوقوع معلوما
بزايد على العقل من احساس او تواتر او خبر شرعي وقد تصفحنا اخبار الشرع
وادلته عن وقوع الكرامات فوجدنا لها ادلة من كتاب الله ومن حديث رسوله

عليه السلم واغير ذلك في اربعة احدها الدعوة المستجابة و الثاني الرؤيا
الصالحة و الثالث الفراسة الصادقة و الرابع حديث النفس الذي يعبر
عنه بالالهام :: فاما الدعوة المستجابة فاصلها قوله تعلى ادعوني استجب
لكم وقوله اجيب دعوة الداعي إذا دعاني ويشهد لذلك من السنة قوله
عليه السلم رب اشعث اغبر ذي طمرين لا يوبه له لو اقسم على الله لابره و اما
الرؤيا الصالحة فاصلها من كتاب الله قوله تعلى لخليله قد صدقت الرؤيا
وقصه يعقوب ويوسف عليهما السلم حيث قال هذا تاويل رؤياي من قبل
قد جعلها ربي حقا ودليل ذلك من السنة قوله عليه السلم الرؤيا الصالحة
من الرجل الصالح يراها او ترى له جزء من ستة واربعين جزا من النبوءة
واما الفراسة الصادقة فاصلها من كتاب الله تعلى قوله ان في ذلك لايات
للمتوسمين ومن السنة قوله عليه السلم اتقوا فراسة المومن فانه ينظر بنور الله
واما حديث النفس على حكم الصدق فاصله من كتاب الله قوله تعلى وعلمناه
من لدنا علما ومن السنة قوله عليه السلم ان في من كان قبلكم ناسا محدثين وان
يكن منهم فعمر بن الخطاب فمن هذه الوجوه راى ابو اسحق رضي الله عنه خرق
العوايد وانكر ما يدعى من سوى هذه القواعد وكانه رحمه الله وسع من حيث
ضيق فان الداعي الى الله تعلى اذا كان مجاب الدعوة ثم دعا في المشي على الماء
او الطيران في الهواء او في تكون الاشياء او في انقلاب الاعيان فيفعل له ذلك
كله :: ثم تحزب اصحابنا حزبين فقال حزب بجواز وقوعها على حسب اختيار الولي
ومنهم من منع ذلك وقال لا تقع الا وهو كاره لها ثم الذين جوزوا وقوعها مع اختيار
منه تحزبوا حزبين فقال حزب منهم تقع من الولي مع اختياره اياها من غير تحديه
بالولاية بها وقال الاخرون منهم بجواز وقوعها منه مع تحديه بها ودعواه
الولاية ثم الذين جوزوا وقوع الكرامة مع الدعوى تحزبوا حزبين فقال حزب
منهم لا تقع له من الكرامات ما كان معجزة لنبي من الانبياء مخافة ان يقع اللبس في
الفرق بين الولي والنبي والكرامة والمعجزة وقال حزب بجواز وقوع الكرامة فيما
وقع معجزة لنبي قياسا منهم على المعجزة حيث تقع لنبي بعد نبي من جنس واحد وعد

كل جزء مما شرط من وقوع الكرامة فرقا بين الكرامات والمعجزات والصحيح في هذا
الباب ان الكرامة لا تفارق المعجزة الا في التحدي بالنبوءة فحسب وهو ان المعجزة
تشهد بصدق النبي في دعواه فلا بد اذا من تقدم الدعوى والتحدي كما سبق
بيانه قبل هذا والكرامة لا يمتنع وقوعها مع التحدي بالولاية ولا يشترط
فيها ذلك والسر في ذلك ان المعجزة تراد ليعلم الناس صدق من ظهرت على
يديه ويلزمهم تصديقه في دعواه النبوءة وليس ظهور الكرامة مرادا للناس
بل هي علامة للولي على انه مستقيم على ظاهر الشريعة وباطنها ثم قد يظهرها
الله تعالى لمن يشاء فيشاهدها على يدي من يشاء ولذلك قالوا اول مبادي
الكرامة على يدي غيره لان الشيطان قد يوسوس الى الانسان بان ضميره غير
مستقيم وان عنده نفاقا خفيا ويوهمه ذلك فيكون ظهور الكرامة دافعا له عن
الوسواس الذي تسلط عليه حتى يكون قاطعا باستقامته وقت ظهورها ولا
تشهد له انه يبقى على الاستقامة الى اخر عمره فيبقى الخوف وان ظهرت
الكرامات فلا ينفك عن خوف ملازم له ابدا سرمدا وذلك من جملة الكرامات
في حقه ومثال ذلك ان رسول الله كان يخبر عن بعض صحابته انهم في الجنة
كابي بكر وعمر وعثمان وعلي في سائر من اخبر عنهم ثم لم ينفكوا عن الخوف ومقاساة
الحزن الى الممات وقد عد ذلك من معجزات النبي صلى الله عليه وسلم حيث لم يخبر
عن احد انه من اهل الجنة الا ولازمه الخوف والتقى وهو عمل اهل الجنة ولنعم دار
المتقين وهذا عمر بن الخطاب رضي الله عنه يقبض على لحيته ويقول يا عمر
والله لتتقين الله او ليعذبنك ورسول الله عليه السلام يقول عمر في الجنة ويجري
مثل هذا الامكان شرط بيننا وبين الباري تعالى يعلمه ولم يذكر ذلك الشرط في سياق
الكلام الذي وقعت به البشرى فاذا قال عليه السلام فلان من اهل الجنة امكن
ان يشترط الدوام على الحال الحسنة التي هو عليها اذ ذاك ولذلك كان عمر يقول
لنفسه لتتقين الله او ليعذبنك لا في معرض الشك في خبره عليه السلام وايضا
فان الخوف ضروري لا قدرة للعبد على جلبه ولا على دفعه ثم يسلط الله على من
يشاء من عباده لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون :. وخاتمة الولاية وتمامها الحضور

مع الله تعلى بقلبه ومجاهدة النفس على ان لا يغفل عن الله تعلى فيعلم كم من غفلة غفل في يومه او ليلته فيتوب منها ولذلك قالوا توبة العارفين من الغفلات وتوبة سائر الخلق من المخالفات :. ويلازم الفكر في الصنعة ثم يلزم الفكر في صفات الفاعل للمخلوقات كعلمه سبحانه وقدرته وارادته ثم خطر له ان ينظر في الموصوف بتلك الصفات فلا يجد الى الاحاطة بذلك سبيلا فهذا محل فناء العبد وظهور استيلاء الربوبية بالقهر على الخلق ثم اذا لطف ربهم بهم فانه يردهم الى احساسهم فيعودون الى الفكر في المخلوقات ثم الى النظر في الصفات ثم يرتقي سرهم الى الموصوف بها فيعودون الى ما كانوا فيه اولا من القبض وتتلاشى جميع المصنوعات من قلبه ولا يبقى على الحقيقة الا الله فعندها تكون الخوارق للعادات واصناف المشاهدات تختص برحمته من يشا والله ذو الفضل العظيم قال رحمه الله فان قالوا النبي تفيد دعواه في خطاب من تحداه ويقول لا ياتي احد بمثل ذلك الا من يدعي النبوءة صادقا في دعواه قلنا ان ساغ تقرير تقييد الدعوى بما ذكرتموه فلا يمتنع ايضا ان يقول نبي لا ياتي بمثل ذلك متنبي ولا مخرق مفتر ولا من يروم تكذيبي وعجز الكرامات عن هذه الجهات وليس تقييد اولى من تقييد وهذا الذي ذكره عنهم شي لم ينقل في شرط التحدي بالدعوى فلا جواب عنه ثم انما يمتنع الخوارق على من يروم بها تكذيب الانبيا عليهم السلم فيمتنع عليهم انخراق العادة على وجه المعارضة له وليس في ظهور الكرامة وجه من وجوه المعارضات فلا يمتنع ظهورها على يد من استقام ظاهره وباطنه على دين الله علما وقولا وعملا قال رحمه الله ومما احتجوا به ان قالوا لو جوزنا انخراق العوايد للاوليا ثم نامن انقلاب دجلة دما عبيطا وانقلاب الاطواد ذهبا ابريزا في وقتنا ووقوع ذلك يودي الى ان يتشكك اللبيب في جريان دجلة دما عبيطا وانقلاب الاطواد ذهبا ابريزا وحدوث بشر سوي من غير اعلاق وولاده وتجويز ذلك سفسطة وتشكك في الضروريات قلنا هذا الذي ذكرتموه ينعكس عليكم في زمن الانبيا عليهم السلم فان الذين كانوا في مدة الفترة وهي ما بين العروج بعيسى عليه السلم الى انبعاث محمد صلى الله عليه وسلم كان لا يسوغ

منهم تجويز ما منعتم تجويزه في محاولة دفع الكرامة ولما انبعث النبي صلى الله
عليه وسلم وظهرت الايات وانخرقت العادات بظهور المعجزات استل عن
صدور العقلاء الامن من وقوع خوارق العوايد وهذا سبيلنا في الذي دفعنا
اليه فنحن الان في امن مما قدروه فان قدر الله تعالى وقوعه وقلب العادة
وازال العلوم الضرورية بان ما قدرنا وقوعه لا يقع فقد بطل ما قالوه
واستبان بانتقاض لنا عنه اصل في الكرامة وقد تقدم لنا في بيان ذلك ان
انخراق العوايد لا يكون الا في ستة انحاء اما الملك او نبي او جني او ولي او ساحر
او لمحتضر عند الموت وانا كنا نامن من قلب الحقايق المعقولات فكذلك نعلم
على القطع ان البحر اجاج وليس بعذب وتجويز انقلابه عذبا لا يقدح في
العلم بكونه اجاجا فالجواز على اصله والعلم يتعلق بالتعيين فاذا خرق الله
سبحانه العادة ازال العلوم الضرورية بامتناع الانخراق فان الانسان
اذا ابصر اخاه او اباه او ابنه فانه يجوز ان يكون قد خلق له عقد انه اخوه
وليس باخيه اذ لا يمتنع في العقل خلق جهل يعتقد به الشي على خلاف ما هو
به ولكن مع هذا الجواز نقطع ان الذي ادركه هو اخوه او ابوه او ابنه او زيد
صاحبه ومن هذا الباب زلت السوفسطايية كما ذكرناه ولولا ذلك لكفر كل من
خطر له خاطر سوء يذكر به في قلبه اذ لو كان الحق باطلا منفيا لا لجاز ولكن
لما كان العلم متعلقا بان ذلك لم يقع وان الحق هو الثابت الكاين لم يضر ذلك
وكذلك من نظر الى شخص فاستيقن على الضرورة غضبه او خوفه وهو مع
ذلك يجوز ان يكون ليس غاضبا او خايفا وان يكون علمه بذلك عقدا فاسدا
وتجويزه ذلك لا يقدح في علمه بغضبه وهذا بعينه سبيل العلم بصدق من ظهرت
على يديه المعجزة فان من تقدم له العلم بالربوبية يعلم على القطع كونه صادقا
ولا يعصم عن الخواطر التقديرية وهو عالم عند ذلك بكونه صادقا فيما ادعاه
فتتنزل منزلة قراين الاحوال عند من ادرك القرينة من غير ريب ولا شك في
ذلك فاعلم ذلك **قال رحمه الله** فان قيل ما دليلكم على تجويزها قلنا
ليس في وقوع الكرامة ما يستحيل في نفسه ابتداء ولا يمتنع وقوع شي لتقبيح

عقلا كما سبق وليس في الكرامة ما يقدح في المعجزة فان المعجزة لا تدل بعينها
وانما تدل لتعلقها بدعوى النبي وتنزلها منزلة التصديق بالقول والملك الذى
يصدق مدعي الرسالة بما يوافقه ويطابق دعواه لا يمتنع ان يصدر منه مثله
اكراما لبعض اوليايه ولا يقدح ذلك الاكرام في قصد التصديق اذا اراد التصديق
ولا خفاء بذلك على من تامل واعلم انه انما تعلم استحالة الشيء من وجهين احدهما
ضرورة من غير تقدير كالكون في مكانين في حق جوهر واحد في وقت واحد فان
ذلك وما اشبهه تثبت العقول على امتناعه من غير تقدير والوجه الثاني هو
العلم باستحالة الاهين بتقدر لكل واحد منهما حكم الالهية فان ذلك تثبت العقول
على امتناعه بعد تقدير الوقوع في حق الاهين فعند ذلك يقطع بالاستحالة في
تقدير ذلك واذا كان الامر كذلك فليست الكرامة مستحيلة من وجه من هذين
الوجهين فانه من علم اقتدار الرب سبحانه على خلق الاعمال كان المرتبط منها
والمنخرق على حكم واحد في الجواز عنده والقدرة صالحة لايقاع الجايزات سواء
كانت خارقة او معتادة ومما يشهد لذلك ان الله سبحانه لو ابتدا خلقه بان
لا يربط عادة بوجه من الوجوه كما يفعل يوم القيامة وفي الجنة والنار لكان ذلك سايغا
جايزا فارتباط بعض الموجودات ببعض لا يخرجها عن كونها جايزات وانما يستبعد
ذلك من جهل اقتدار البارى تعلى على الخلق والاختراع وتوهم ان الاشياء كاينة
على حكم التولد وتاثير الطبايع واما من علم ان ارتباط البعض منها بالبعض انما
هو من امر الله واذنه سبحانه وبفعله وقدرته فان الخارق منها يساوى المعتاد
في الجواز وفي اقتدار الرب سبحانه عليه وقد تبين ان ظهور الكرامة لا يبطل معنى
المعجزة وكذلك لا تفارق المعجزة الكرامة في وجه من وجوه الجواز وانما يقع الفرق
بينهما في الدعوى والتحدى فان النبي يدعي الرسالة والنبوة والاخذ عن الله
سبحانه بوساطة الملك وبغير وساطة احيانا فتشهد له المعجزة بتخصيصه بذلك
من الله تعلى واما الولي فلا يدعي ذلك وانما يدل خرق العادة له على انه متبع لشرع النبي
عقدا وقولا وفعلا وهذا فرق بين يقع ما بين المعجزة والكرامة ولا حاجة الى فرق اخر
على التحقيق **قال رحمه الله** واستدل مثبتوا الكرامات بما لا سبيل الى دفعه

في مواقع الشرع فان اصحاب الكهف وما جرت لهم من الايات لا سبيل الى جحده
وما كانوا انبياء اجماعا وكذلك خصت مريم ابنة عمران عليها السلم بضروب
من الايات فكان زكريا عليه السلم يجد عندها فاكهة الشتاء في الصيف
وفاكهة الصيف في الشتاء، وتقول متعجبا انا لك هذا وتساقط عليها الرطب
الجني الى غير ذلك من اياتها وكذلك ام موسى عليهما السلم الهمت بالوحي في
امره بما لاخفا به وجرى من الايات في مولد الرسول عليه السلم ما لا ينكره
منتم الى الاسلام وذلك قبل النبوة والانبعاث والمعجزة لا تسبق دعوى النبوة
كما قدمناه فان تعسف متعسف وزعم ان الايات التي اسند للنا بها كانت معجزات
لنبي كل عصر فذلك اقتحام للجهالات فانا اذا بحثنا عن العصور الخالية لم نلف
الايات التي تمسكنا بها مقترنة بدعوى بل كانت من غير تحد لمتحد والخوارق اذا
وقعت للانبياء دون دعواهم فشرط المعجزة الدعوى فان فقدت كانت خوارق
العادات كرامة للانبياء عليهم السلم وحصل بذلك غرضنا في اثبات الكرامة ولم
يكن في وقت مولد الرسول صلى الله عليه وسلم نبي نعزا اليه ابانة فقد صحت
الكرامات جوازا ووقوعا عقلا وسمعا :. قد تقدم القول على جواز انخراق
العوايد في معرض الكرامات لاولياء الله سبحانه واما دليل وقوعها فكثير
واول ما بدا الله سبحانه هذا الجنس الادمي بانخراق العوايد فانه سبحانه
خلق ادم من غير اعلاق وولادة وكذلك خلق حوا من ضلع ادم عليهما السلام
وخلق لهما من العوايد في سكنى الجنان ما لا يعلمه الا الله سبحانه ثم ما زالت
الخوارق تترا ما بين معجزات وخوارق في معرض الكرامات وكل خارق للعادة في
حق نبي لم يتقدم له تحديها فهو من الكرامات فان المعجزة من شرطها التحدي قبلها
والموافقة بفعلها على وفق الدعوى قال رحمه الله **باب**
في اثبات السحر وتميزه عن المعجزات ونذكر فيه اثبات الجن والشياطين والرد
على منكريهم :. فاما السحر فثابت ونحن نصفه اولا ثم ندل عقلا على جوازه ونتمسك
بموارد السمع على وقوعه ونذكر تميزه عن المعجزات في خلل الكلام فلا يمتنع ان
يرتقي الساحر في الهواء ويحلق في جو السماء ويستدق فيتولج في الخوخات والكوى

ات
الى غير ذلك مما هو من قبيل مقدور وان البشر اذا الحركات في الجهات من قبيل مقدور
البشر ولا يمتنع عقلا ان يفعل الرب سبحانه عند ارتياد الساحر ما يستأنس
بالاقتدار عليه فان كل ما هو مقدور للعبد فهو واقع بقدرة الله تعلى عندنا والدليل
على جواز ذلك كالدليل على جواز الكرامات ووجه الميز ههنا بين السحر والمعجزة
كوجه الميز بين الكرامة والمعجزة فلا حاجة الى اعادته :. اعلم اولا ان كل ما
يتصف بانه جايز فهو مقدور للرب سبحانه وتعالى سوا كان مرتبطا معتادا او خارقا
للعوايد ثم الخارق من الجايزات مقدور للبارى سبحانه وتعلى سوا تحدى به نبي او
لم يتحد به فاذا تحدى به نبي واتكملت شروط المعجزة فيه كان دليلا على صدق من تحدى
به وسياتى ذكر شروط المعجزات ان شا الله تعلى واذا انخرقت العادة من غير تحد بها
ولم تكمل فيها شرايط المعجزات كانت في معرض الكرامات وقد تكون الكرامة للانبياء
وتكون للاولياء فاذا انخرقت لنبي عادة ولم يسبقها تحد بالنبوءة كانت كرامة له واذا
سبق المتحدى بها والدعوى في النبوة وظهرت موافقة له في دعواه وتحديه كانت
معجزة :. واما السحر فان الله تعلى جعل هاروت وماروت وكانا ملكين ملكين في
ارض بابل وجعلهما الله فتنة فمن طلب منهما تعلم السحر نصحاه وقالا له انما نحن
فتنة فلا تكفر فاذا الح عليهما في السوال علماه ما يضره ولا ينفعه ثم استعملت
ذلك الجن بعد ان اذهب الله تعلى ملك سليمن والقى على كرسيه جسدا شيطانا
فاتخذ لهم كلمات يستنزل بها الروحانيات على زعمهم والسحر ثمرة عبادة الدرارى
وان لكل ذرى حكما في يوم من ايام الجمعة فاذا تكلموا بالكلمات التي وضعوها للدرى
الفلاني فعل الله عند ذلك من التاثيرات في الابدان والانفس والاعين من ضروب
التخيلات ما شاءه وقدره وذلك فتنة يبقى ضررها الى يوم القيامة :. والسحر على
ضربين ضرب منه ينال بالتعليم وهو ما ذكرناه وضرب اخر يكون في جبلة الساحر
من غير تعليم وهذا كالدجال لعنه الله ولا يكون ذلك التاثير الذي يكون له الا حقيقة
لا تخييلا وقد قيل ان ذلك لا تنجي توبته ولا اسلامه ابدا :. واما السحر الذي يدرك
بالتعليم فان التوبة قد تصح عنه ويرجا الايمان من الساحر بعد سحره اذا كان
تخييلا وهذا مثل سحرة فرعون لما تبين لهم ان ما جاء به موسى ليس هو من قبيل

السحر تبادروا الى الايمان برب موسى وهرون وهو الله العظيم سبحانه وذلك لمعرفتهم
بالسحر. وقيل لما علموا من قرائن احوال موسى عليه السلام انه قد سحر وانه يخيل
اليه ان حبالهم وعصيهم حياة تسعى علموا انه لو كان ساحرا ما سحر. ولما راوا
ان العصا تلقفت جميع الحبال والعصي التي القوها ولما عادت عصا كما كانت اول
مرة لم يوجد لحبالهم وعصيهم اثر وان الله تعلى قد اعدمها بان قطع عنها الاعراض
فتلاشت كما تقدم لنا في صدر هذا الكتاب من ان الاعراض لا تبقى علمت السحرة عند
ذلك ان الله قد خصص موسى صلى الله عليه وسلم بما لا طاقة لاحد من البشر على
الوصول اليه لا بالتعليم ولا بالحيل والمدكات فامنوا عند ذلك بالله واختاروا النجاة
من عذاب الله يوم القيامة وان كان في ذلك من عذاب الدنيا ما توعدهم به فرعون
لعنه الله حيث قال لهم لاقطعن ايديكم وارجلكم من خلاف ثم لاصلبنكم اجمعين قالوا
لا ضير انا الى ربنا منقلبون انا نطمع ان يغفر لنا ربنا خطايانا ان كنا اول المومنين
وقالوا له انما تقضي هذه الحياة الدنيا اي انك لا حكم لك الا هذه المدة اليسيرة.
وتذهب عنا الالام وننقلب الى رحمة ربنا فيغفر لنا ما اكرهتنا عليه من السحر والله
خير وابقى وقد اختلف اهل العلم في الساحر وحكمه فقال الاكثر من اهل العلم يقتله
من غير ان يستتاب واذا تكلم العلماء في حكم الساحر فلا التفات بعد تكلمهم فيه الى
من انكر السحر من المعتزلة والفلاسفة وانما انكرت المعتزلة وجود السحر مخافة منهم
ان يقع اللبس بين السحر والمعجزة. واما الفلاسفة فانما انكروا وجود السحر لقولهم
بقدم العالم فلا يحدث عندهم شي منه الا ان يكون تخييلا راجعا الى خور في الطباع
وتخييلات بفساد في الامزجة وما كان من خرق العوايد للانبياء والاولياء فعلى
قوة في تركيبهم واعتدالات في امزجتهم او على عثور على خواص تنفعل الاشياء
عندها وقد تقدم في الباب الذي قبل هذا من اثبات المعجزات ما يبطل هذا اذ ليس في
القوى البشرية احيا الموتى وفلق البحر ومجي الشجر الى غير ذلك مما اختص به انبياء
الله سبحانه وتعلى. وقد ورد في الكتاب العزيز ذكر السحر وقد ثبت في الاحاديث
الواردة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم اثبات السحر حتى قال عليه السلام
سحرت والسحر حق اي ثابت موجود كاين وسحر عبد الله بن عمر فتكوعت يده

وسُحِرتْ جارية لعايشة رضي الله عنها :. وسحر لبيد بن أعصم رسول الله عليه السلم
حتى كان يرى انه يفعل الشيء وهو لا يفعله :. والسحر لا ينفعل الا من كافر عابد للافلاك
ممن يعلم حدوث الكواكب وانما لينبت فعاله لا يتصور منه وجود السحر ولو علم
كيفية فعل الساحر من تجرده عن ثوابه وافتراشه الرماد رماد تور محرق ويعلم ما
وُضع من الكلام والتملق لكل كوكب من الكواكب وفعل ذلك كله لم يكن منه وُجود السحر
لعلمه بحدث العالم العُلوى والسُفلي :. فهذه عادة اجراها الله وجعلها فتنة
وضلالة يضل بها من يشاء من خلقه **وامّا** الكرامات فانها لا تظهر الا على من
استقام في دين الله سبحانه ظاهرا وباطنا كما بيناه ولكن تدل على استقامته
في حالته تلك واما ما يكون منه في ثاني الحال فقد اختلف في ذلك فمن اهل العلم
من جوز ان يعلم الله تعلى من يشاء من اوليايه بانه مامون العاقبة برؤيا ينص له
رسول او ملك على سلامة عاقبته ومنهم من منع ذلك وقالوا لو كان هذا لكان امنا
من مكر الله ولا يامن مكر الله الا القوم الخاسرون والله اعلم بذلك سبحانه وقد نص
رسول الله صلى الله عليه وسلم على جماعة كثير من اصحابه واخبرانهم في الجنة ولم
يبلغوا بعد ذلك الى الامن من مكر الله بل بقوا على خوفهم من الله تعلى والخوف
ضروري لا يكتسبه العبد ولا يذهبه العلم فان الانبياء عليهم السلم اعلم الناس
بربهم واشدهم خوفا منه سبحانه قال رسول الله صلى الله عليه وسلم انا اعرفكم
بالله واعلمكم بما اتقي وقال انا اعلمكم بالله واخوفكم من الله وقال الله تعلى ان
اكرمكم عند الله اتقاكم ولا محالة ان انبياء الله تعلى اكرم خلقه عنده فيجب بمقتضى
الاية انهم اتقى خلق الله تعلى **قال رحمه الله** فان قيل تبينوا مذهبكم في الجن
والشياطين قلنا نحن قايلون بثبوتهم وقد انكرهم معظم المعتزلة ودل على انكارهم
اياهم على قلة مبالاتهم وركاكة ديانتهم وانما انكرت المعتزلة الجن لقولهم ان الادراكات
تنبعث عنها اشعة تتصل بالمرءى فاذا اتصلت بشيء وجب ان يرى ولو كان في
الوجود شيطان لرءي اذا اتصلت به الاشعة فنفوا وجود الشياطين والجن
لاجل ذلك وصرفوا القول بهم الى خواطر سيئة وكذلك انكروا وجود الملايكة من
قولهم بالاشعة وانبعاثها وصرفوا ذلك الى خواطر حسنة تخطر بالانسان وانكارهم

كفر وتكذيب للقرآن العزيز وللحديث الصحيح ولا نبقي مسكة في الدين لمن انكر
ملائكة الله المبلغين عن الله سبحانه والحفظة الكرام البررة وقد توعد الله
تعلى بان يجعل عدوا لمن عادا الملائكة فقال من كان عدوا لله وملائكته ورسله
وجبريل وميكائيل فان الله عدو للكافرين وكيف تنصب العداوة للخواطر وهي
صفات لا تتصف بالعقول ولا بصفات اذ قيام الصفة بالصفة مما يودي الى
التسلسل وهو محال وما ادى الى المحال كان في نفسه محالا وكذلك القول في
الذين انكروا الجن المسخرين لسليمان عليه السلم كل بناء وغواص واخرين مقرنين
في الاصفاد واذا قد بينا ان المذاهب على الادلة بطلة الحكمة الثابتة بالدلالة
فان الباطل لا ينصر الا بمثله ولذلك قال اهل الحكمة من لم يرد على صاحب باطل
الا ببطلان مذهبه فمذهبه باطل لا محالة في ذلك .. واما انكار الفلاسفة الجن
والشياطين فلما تقدم للمعتزلة ولمعنى اخر وهو انهم قالوا لا يتصور ان يوجد
شي من هيولاء العالم الا ان يكون متركبا ولا يكون شي من ذلك من عنصر واحد والجن
من نار فلا يتصور شي من عالم الطبايع الا متركبا من المواد الاربع واما من عنصر واحد
فان ذلك محال عندهم وسوا كان العنصر ماء او نارا او هواء او ترابا .. وذهب اهل
الاسلام الى ان الجواهر متماثلة فاذا ائتلفت على اي شكل شاء الله تعلى كان ذلك
جايزا ولا يلفي في شي من ذلك وجه من وجوه الاستحالة فان الايتلاف انما هو
انضمام جزء الى جزء من غير تداخل فلله سبحانه ان يولف ما شاء منها ولا معنى لكون
الجسم نارا الا خلق الحرارة فيه واللون المخصوص بالاجسام النيرانية وكذلك اجزاء
الهواء والماء الى غير ذلك وانما صعب موقع ذلك على من جهل استواء الجواهر في
صفات الانفس وان النار انما تزيد على الماء وتخالفه باعراض تطرا عليه فلو خلقت
اعراض النار في اجسام الماء لعاد نارا وبالعكس لو وجدت اعراض الماء في النار لعاد ماء
ولا اختلاف في شي من ذلك عند اهل الاسلام والله على كل شي قدير ولا اصل لمن يقول
بالطبايع ويصيرها واجبة ولا اصل للطبايع ولا وجود البتة وقد تقدم القول على
ابطال القول بها عند ردنا على الفلاسفة في ابوابها ومقاصدها فلا معنى لاعادته
ها هنا وحق اللبيب الواثق بعقله المعتصم بحبل الدين في الخبر اذا ورد عن الصادق

المؤيد بظهور المعجزات الدالة على صدقه ان يقطع بثبوته اذ لم يبق في ذلك وجه
من وجوه الاستحالة لان الشرع لا يخالف العقل غير ان الشرع حاكم بوقوع ما
جوز العقل وقوعه وليس في قوة العقل تخصيص بعض الجايزات دون بعض
وانما يتوصل به الى معرفة جواز الشيء وضده ثم التخصيص بالوقوع يكون بزايد
على العقل فاما ان يكون بالحس يدرك المدرك وقوع ما جوز العقل واما ان
يكون وقوعه يعلم بتواتر الخبر عن وقوعه واما ان يعلم بضرورة العقل وقوعه
فمثال ما يدرك الواقع منه بالحس قول القايل يجوز ان يقدم زيد غدا ويجوز ان
لا يقدم فاذا قدم غدا كما جوزه العقل كان الواقع معلوم الوقوع بطريق
الحاسة ومثال ما يعلم وقوعه بطريق تواتر الاخبار مما جوز العقل وجوده قول
القايل يجوز في العقل ان يصل زيد الى مكة ويجوز ان لا يكون فاذا تواترت الاخبار
بدخوله مكة حتى تبلغ الاخبار مبلغا يمتنع معه التواطؤ على الكذب في مستقر
العرف علم قطعا وقوع ما جوز العقل وقوعه ومثال ما يعلم وقوعه بضرورة
العقل قول القايل يجوز ان اكون غدا صحيح البدن او عليلا فاذا اصبح وهو
صحيح في جسمه علم وقوع ما جوز العقل وقوعه بضرورة العقل لان الانسان
يعلم نفسه وما هو عليه من صحة وسقم وحزن وفرح الى غير ذلك من احواله
بضرورة عقله ويبقى التشكك فيما يرد من الاخبار عن الرسول عليه السلم
في احد امرين اما في طريق النقل واما في طريق المعنى فان كان المنقول نصا لا
يحتمل الا معنى واحدا لم يقع التشكك في معناه فان كان طريق نقله تواترا لم
يقع التشكك في طريقه وارتفع الاحتمال عنه في النقل والمعنى وان كان طريق
النقل فيه آحادا ولفظه تشترك فيه معان كان التشكك في النقل وفي المعنى
وان كان طريق النقل تواترا والمعنى محتمل فيه كان التشكك في المعنى ولم يقع
التشكك في طريق النقل وان كان طريق نقله آحادا وهو نص على معنى مفرد
لا يحتمل سواه كان التشكك في طريقه والقطع في معناه الذي يدل عليه ولا
يخلو المنقول عن الرسول عليه السلم من هذه الوجوه التي ذكرناها ولو قدر خبر
وارد عن نبي على خلاف ما يجوزه العقل لكان ذلك باطلا مستحيلا فادحا في

دلالة المعجزة على صدقه وهذا مالم يقع قط فاذا رام الملحد تكذيب نبي من انبيآ
الله فان الجان خلقه الله من نار انما دخل عليه الغلط في اعتقاده ان اجسام
النار لا تقبل الاشكال ولا تقبل الحياة اذ الحياة عندهم لا تكون الا مع البلة
والرطوبة فلو علموا ان جزءا واحدا من الاجزآ لا تدخله الرطوبة اصلا ولا تدخله
اليبوسة ايضا وانما اليبوسة والرطوبة تكون في الاجسام المولفة وهي راجعة
الى الحركات والسكنات فان القايل اذا قال هذا الحقف من الرمل رطب فاذا
اخذ منه رملة واحدة لم يجد من الرطوبة التي توهمها في الكثيب من الرمل شيا
وانما ذلك راجع الى ان الكثيب بجملته اذا وطى نزل منه تحت القدم اجزاء كثيره
فعبر عن ذلك بالرطوبة وما من جزء في الجسم الحي الا وهو حي بحياة قايمة به مخصصة
به فاذا ابتلعت مايه جزء كلها احيآ فلا بد من مايه حياة تقوم بكل جزء منها
حياة يحيى بها فلا معنى لقولهم يشترط في الحياة البلة والرطوبة اذ لا بلة و لا
رطوبة في الجزء الواحد فافهم ذلك و قال رحمه الله باب

الوجه الذي تدل منه المعجزة على صدق النبي عليه السلم : اعلموا ارشدكم
الله ان المعجزة لا تدل على صدق النبي حسب دلالة الادلة العقلية على مدلولاتها
فان الدليل العقلي يتعلق بمدلوله لعينه فلا يتقدر في العقل وقوعه غير دال
عليه وليس كذلك سبيل المعجزات وبيان ذلك بالمثال في الوجهين ان الحدوث لما
دل على المحدث لم يتصور وقوعه غير دال عليه وانقلاب العصا حية لو وقع
بديا من فعل الله تعالى من غير دعوى نبي لما كان دالا على صدق مدع فقد خرجت
المعجزات عن مضاهات دلالات العقول وهذا الذي ذكره رحمه الله بين لمن تامل
فان الدليل العقلي له تعلق بمدلوله من صفة نفسه فانا اذا نظرنا الى اتقان
واحكام اضطررنا الى العلم بان المحكم عالم بما احكمه واتقنه وكذلك اذا نظرنا
الى المخصص بجايز بدلا من جايز مع تساوي الجايزين في العقل وان واحدا منهما
لا يكون اولى من غيره بالوقوع واضطررنا الى العلم بان مخصصه اراده على ذلك
وقصده له بدلا من غيره وذلك معلوم على الضروره وكذلك اذا نعلم العالم حدث
حادثا اضطررنا الى العلم بافتقاره الى قادر احدثه واخترعه لا محالة و ذلك

معلوم على الضرورة لا يستريب احد من العقلاء في ذلك والمعجزة اذا ظهرت
كان لها هذه الدلالات من حيث هي حادثة مخصصة تدل على القادر بحدوثها
وعلى القاصد بتخصيصها وتدل على العالم ان كانت وجود اجسام متقنة
باتقانها وذلك مثل تكوين الاطعمة والاشربة وانقلاب العصا حية متقنة
في ايجادها على ما تشكلت عليه من شكلها واتقانها وتزيد على هذه الدلالات
بدلالة اخرى وهي انها تدل على صدق من ظهرت عليه في كل ما يخبر عنه وينهيه
ويبلغه من اخباره ويشرعه من احكامه ويبينه من حلاله وحرامه وذلك لا
يثبت من وجودها ونفسها الا ان ينضاف الى ذلك معان اخر بها تظهر الدلالة
على صحة دعوى الرسالة فمنها سبق الدعوى ولا معنى لتصديق من لم يدع
شيا يظهر فيه صدقه او كذبه فاذا سبقت الدعوى فلا بد من تحديه بها وتنزيله
اياها دليلا على صدقه فيما ادعاه من الرسالة والنبوة ثم تقع على وفق ما ادعاه
من غير نقص من ذلك ثم لا ياتي احد بمثلها ممن ينكر نبوته ولا بد في هذه كلها من
ان تكون خارقة للعادة لا يتوصل اليها بالتعلم ولا تطمع النفوس في شيء من ذلك
فدعواه وتحديه من صفاته وكونها خارقة للعادة وان تكون من الافعال صنفان
من صفاتها والعجز عن الاتيان بها هي من صفات المتحدين بها وهو ان الله تعالى صرفهم
عن ذلك ولم يخلقها لمن يروم تكذيبه عليه السلام اذ وجودها على يد الكاذب
يستحيل عند اكثر اهل العلم وسنذكر ذلك في موضعه ان شاء الله تعالى . وقد
اختلفت اغراض العلماء في وجه دلالة المعجزات على صدق من ظهرت على يديه
فذهب ابو الحسن الاشعري رحمه الله الى ان وجه دلالتها على صدق من ظهرت
على يديه نزولها منزلة القول بالتصديق حتى لو اسمع الحاضرين قوله لكان نازلا في
العلم بصدقه اذا عاينوها كالعلم لو سمعوا كلامه بتصديقه وهذه الطريقة
تحتاج الى نظر يطول تتبعه وقد اشرنا اليه عند ذكرنا اثبات السمع والبصر والكلام
للباري سبحانه وتعالى اذ تعسر هذه الدلالة على من لا يعلم ثبوت الكلام في حقه
سبحانه وتعالى واذا ثبت الكلام القديم فلا بد من النظر في استحالة الخلف عليه
ووجوب كون كلامه صدقا وسنذكر ذلك في موضعه ان شاء الله تعالى وذهبت

المعتزلة الى انه وجه دلالة المعجزة على صدق من ظهرت على يديه
الا بضلال فيما تعتقده المعتزلة ومصيرهم الى انه يستحيل على الله سبحانه
ان يضل احدا وقد تقدم القول على ذلك وابطلنا عليهم ذهابهم الى ذلك
وتبين ان الله يضل من يشاء ويهدي من يشاء واذا بني الدليل على قاعدة من
النظريات وكانت القاعدة فاسدة بطلت الدلالة باسرها ولم تدل على مدلولها
اصلا فتخرج من مضمون ذلك ان المعتزلة لا تعلم وجه دلالة معجزة على صدق من
ظهرت على يديه من هذا الوجه **وذهبت** طائفة من اهل التحقيق الى ان المعجزة
تدل على صدق من ظهرت على يديه من الخجل والوجل والسرور والغضب الى غير
ذلك مما تدل عليه قرائن الاحوال وهذا هو الذي نرتضيه من هذه الطريقة
فان المعجزة اذا ظهرت ونظر اليها العاقل وتيقن انه لا سبب لها وانها خارقة
للعادة فقد علم حدوثها اذا اعتقد ثبوتها وانها ليست بتخييل وذلك يعلم على
الضرورة ويعلم ايضا انها من الافعال المعتادة ومثال ذلك ان الرسول عليه السلام
لما كثر الله له القليل وهم جم غفير وبينهم وبين المدينة مسافة بعيدة وايام
فاكلوا من ذلك حتى اتوا المدينة فلو كان ذلك تخييلا لماتوا جوعا او قاربوا الموت
فلا يشك العاقل عند ذلك في كون ذلك وثبوته من غير تخييل واذا انتهى العاقل
الى صحة ذلك بعلمه على الضرورة دلته المعجزة على ان في نفسه من اخبر عن الله
ان ارسله مثل ما في لسانه وتقوم المعجزة في هذه الحالة مقام قرينة الحال اذ اظهرت
ودلت على ما في ضمير من ظهرت عليه من خجله او وجله او غضبه او فرحه الى غير
ذلك من صفات ضميره فيقطع عند ذلك من نظر اليها من غير ريب في ذلك ولا
يمكنه توقف المسئلة في الدلالة على احمراره او اصفراره اذ يمكن في العقل ان
يكون ذلك من عرض آخر كالمرض وغيره ولكن لا يستطيع من نظر في وجه الغضبان
ان يدفع عن نفسه العلم بغضبه عند مشاهدة قرينة حاله والتقديرات
لا تدفع هذه الضرورة ولا توهنها ومثال ذلك ان العاقل اذا تفكر في دجلة علم
انه نهر من ماء وجوز بعقله ان يكون قد عاد عسلا او دما ثم لا يمنعه ذلك التقدير
والجواز من علمه بانه ماء على القطع فلتتدبر هذه النكتة وهذا هو الوجه

الذي تنزل المعجزة منه على صدق من ظهرت على يديه وقد ضرب ابو الحسن
مثلا يتبين فيه ان المعجزة تدل من حيث تتنزل منزلة التصديق بالقول وهو
ما ذكره ابو المعالي رحمه الله حيث قال وغرضنا يتبين بفرض مثال فنقول
اذا تصدى ملك للناس وتصدر لثاج عليه رعيته واحتفل المجلس واحتشد
وقد ارهق الناس شغل شاغل فلما اخذ كل مجلسه وترتب الناس على مراتبهم
انتصب واحد من خواص الملك وقال معاشر الاشهاد قد حل بكم امر عظيم واظلكم
خطب جسيم وانا رسول الملك اليكم ومؤتمنه لديكم ورقيبه عليكم ودعواي هذه
بمرأى من الملك ومسمع ثم يقول ايها الملك ان كنت انا صادقا في دعواي هذه فخالف
عادتك وجانب سجيتك وانتصب في بهوك وصدرك ثم اقعد ففعل الملك ذلك
على وفق دعواه ومطابقة هواه فيستيقن الحاضرون على الضرورة تصديق
الملك اياه وتنزيل الفعل الصادر منه منزلة القول المصرح بالتصديق فهذه
العمدة في ضرب المثال وللمعتزلة اعتراض في هذا المثال بان قالوا انتم تجوزون
ان الله يضل من يشاء من خلقه ويهدي من يشاء منهم واذا كان ذلك كذلك فجوزوا
ان يظهرها الله سبحانه على يد مدع كاذب ليضل الخلق ويفتنهم في اتباع غير
الصادق في دعواه ولنا في الجواب عن هذه الشبهة طرق منها ان نطالبهم فنسايلهم
عن وجه دلالتها على صدق الصادق فاذا قالوا انا علمنا انها لا تظهر على
يد الكاذب من حيث علمنا ان الله لا يضل احدا فهذا يؤمننا من ظهورها على يد
الكاذب واذا قالوا ذلك قلنا لهم لو ان الحاضرين يجب ان يعلموا ان الملك لا يضل احدا
لما علم احد انه صدقه الا من علم انه لا يضل احدا وليس الامر كذلك بل لو علموا ان
الملك ظالم غاشم لا تؤمن بوايقه فانهم مع ذلك يعلمون عند ظهورها منه موافقة
له انه قد صدقه فالظلم والعدوان من الملك الذي ضربنا به المثل لا ينافي
كونه مصدقا للذي ادعى الرسالة واذا ثبت انه قد صدقه فان النقص يعود عليه
في ذلك لان من صدق كاذبا كان كلامه كذبا فان الكذب خبر يتعلق بالمخبر عنه
على خلاف ما هو عليه فاذا تبين ان الكلام لا يتصور تعلقه بالمخبر عنه الا على ما
هو عليه كما ياتي بعد هذا ان شا الله عز وجل تبين صدق من ظهرت على يديه

المعجزة على الضرورة ونقول لهم لو كان وجه الدليل على استحالة ظهورها
على يد الكاذب انه سبحانه لا يضل احدا لم يشترط في المعجزة ان تكون خارقة
للعادة بل لا يشترط ثبوتها البتة حتى لو قدرنا متحديا تحدى بما ليس خارقا
للعادة على اصلكم في انه لا يضل احدا وكان في دعواه كاذبا لوجب على اصلكم
ان يمنعه الله من ذلك لئلا يضل بذلك الخلق فاذا قالوا لا بد من تعلق المعجزة
بدعوى من ظهرت على يديه لئلا يستوي فيها الصالح والطالح واذا قالوا ذلك
قلنا لهم فبينوه نتكلم عليه ولا يجدون الى ذلك سبيلا وقد قال ابو الحسن رحمه
الله ان المعجزة انما لا يجوز ان تظهر على يد الكاذب لانها لو ظهرت على يد الكاذب
لدلت على صدقه وتصديق الكاذب لا يجوز في حق الله العظيم سبحانه **قال**
رحمه الله فان قيل هل تجوزون في المقدور وقوع المعجزة على حسب دعوى
الكاذب ام تقولون ليس ذلك من المقدور قلنا ما نرتضيه من ذلك ان المعجزة
يستحيل وقوعها على حسب دعوى الكاذب لانها تتضمن تصديقا والمستحيل
خارج عن قبيل المقدورات .. وهذا الذي ذكره متابعة لمذهب ابي الحسن في مصيره
الى ان المعجزة تدل من حيث تتنزل منزلة القول بتصديق من ظهرت على يديه وقد
سلم ابو الحسن وجميع الاصحاب انه يجوز ظهور ما هو معجزة لنبي في الصحراء من غير
تحديه بها واذا كانت جائزة على هذا ثم قدرت من كاذب في دعواه انقلبت مستحيلة
وانقلاب الجائز مستحيلا ممتنع عقلا واما وجوب ان يصدق الرب تعالى من ظهرت المعجزة
على يديه فان ذلك غير لازم لان الخبر القديم يتعلق بالمخبر عنه على ما هو عليه وتعلقه
بالشيء لا يمتنع ان يتعلق خبره بغيره انه ثابت او معدوم فاذا قدرنا ظهور الفعل الخارق
للعادة على يد الكاذب وهو سبحانه مخبر عن كذبه لم يلق في ذلك وجه من وجوه
الاستحالات غير ان ذلك لم يقع وقال ابو بكر بن فورك لو ظهرت المعجزات على يد
كاذب وعلى يد صادق لم يتبين لنا مبطل من محق وتؤدي المسالة الى استحالة ثبوت
دليل يميز به صدق الصادق من كذب الكاذب وهو محال وما ادى الى المحال كان
محالا وهذا الذي ذكره رحمه الله غير لازم لان العلم بصدق الصادق لا تولده
المعجزة وانما هو خلق لله ولذلك تظهر المعجزات فيهتدي عندها من اراد الله هداه

ويضل الله عندها من يريد الله اضلاله من خلقه ولكنه لا يهتدي بها وعندها الامن علمه الله وجه دلالة المعجزة على صدق النبي بعلم ضروري كالعلم بما في الضماير عند اقتران القراين ولا يقدر على دفع ذلك عن نفسه واما قول اهل الاعتزال في ان الله تعالى لو اظهرها على يد الكاذب لاضل الخلق فباطل فان العلم بصدقه هو المطلوب في الباب والعلم يتعلق بالمعلوم على ما هو به فاذا قدرنا ظهور المعجزة على يد الكاذب لم يجز ان يخلق الله للناس علوما بكونه صادقا مع علم الله بانه كاذب اذ لو كان ذلك لانقلب العلم جهلا حتى يعلم به الشي على خلاف ما هو به واذا امتنع وجود العلم لم يبق لقولهم ليضل الخلق معنى مفهوم وان قالوا يخلق لهم اعتقادات هي جهالات يعتقدون بها كونه صادقا وهو عند الله كاذب قيل لهم ان كانت الاعتقادات ضرورية لم يتعلق بها التكليف وان كانت الاعتقادات مكتسبة فالعبد فاعلها عندكم وهو لا يفعلها عندكم الاعن دليل وما عسى ان يكون الدليل الذي يثمر جهلا وقد تقدم في صدر هذا المجموع ان الشبهة لا ارتباط بها بالجهل ولا بغيره من ساير الاعتقادات فاذا كانت الشبهة لا تثمر جهلا فكيف يظن بالدليل الصحيح انه يثمر الجهل هذا خلف وهجر من القول اذ كل ما دل عليه دليل العقل فهو علم لا شك فيه واذا تبين ذلك فلو قدرنا ظهور المعجزة على يد غير الصادق لكان وجودها كعدمها اذ لا تدل على العلم بصدقه اذ في ذلك انقلاب العلم جهلا اذ لا ارتباط بينها وبين الجهل كما ذكرناه آنفا ولم يبق للاضلال معنى وان عوايد الله مرتبطة فلا يخرقها الا الملك او نبي او ولي او ساحر او عند الموت او في القيامة او في الجنة والنار فلا يكون خرق العادة على يد الكاذب جايزة ولا واقعة اذ ليست هي من وجه من هذه الوجوه التي ظهرت فيها خوارق العادات وقد تبين انها لا تكون اضلالا لما ذكرناه من امتناع وجود العلم بصدق الكاذب وامتناع ان تدل المعجزة على الجهل فلا يبقى الا ان وجودها على غير الصادق ممتنع اذ لا معنى له من خرق العوايد فوجوده يكون عبثا فان قدره مقدر فقال الله ان يفعل ما اراد من الجايزات قيل له لو سلم لك ذلك لم يكن اضلالا للخلق كما بيناه اذ المعجزة انما تكون دلالة على صدق من ظهرت على يديه جهتين

احداهما نزولها منزلة قول الله تعلى صدقت فهي دالة على التصديق حقيقة
والوجه الثاني في دلالتها ان تنزل منزلة قراين الاحوال في حصول العلم
الضروري على عقبها من غير ريب ولا شك من الرايي وهذه خصوصية
يهبها الله لمن يشا من عباده لا يسل عما يفعل وهم يسئلون **وقوله
رحمه الله** ووجوب اختصاص المعجزة بدعوى الصادق كوجوب اقتران
الالم بالعلة في بعض الاحوال وانما اراد ان العلم لا ارتباط له بالالم على كل
الاوقات ولكنه يقارنه وقتا دون وقت وكذلك جنس المعجزة وهي خوارق
العادات تقارن التحدي وتوافق الدعوى بشرط كونها صدقا ويصح جنس
المعجزة من غير تحد ولكنه يمتنع ان تقع على حكم الكذب من المدعي النبوءة
واذا قدرناه وافقنا لم يتصور ذلك الا ان يكون لاحد الوجوه التي ذكرناها
قبل هذا فاعلموا ذلك . فان قيل ان تبت لكم ما ادعيتموه في المثال الذي
فرضتموه فلم تردون الغايب الى الشاهد من غير جامع مع علمكم بانه لا بد من
جامع بينهما فان روم الجمع من غير جامع يجر الى الدهر والالحاد وربما عضدوا
هذا السوال باخر فقالوا انما علمنا رسالة مدعيها بقراين الاحوال وما احسسناه
منها وذلك مفقود غير موجود في حكم الاله وهذه آخر عقدة في النبوات واذا
انحلت لم يبق للطاعنين مضطرب **و**الجواب ان هذا المثال قد ضربه ابو الحسن رحمه
الله وارتضاه من بلغه من اصحابنا من تصدي الملك حتى الى اضطرار الحاضرين
الى العلم بان الملك قد صدقه ووجه الجمع فيه بين الغايب والشاهد هو انا
شرطنا في ذلك المثل حضور الملك وعلمه ورويته وسمعه واشتهار الدعوى
من غير كتمان ثم الموافقة من الملك له بفعل خارق للمالوف من عادته وقد سالة
منه دلالة على ما ادعاه وطلب من تصديق الملك اياه ثم امتناع ذلك على جميع
من شهد وغاب وبيانه ان الباري تعلى لم يبعث الرسل الا لاهل العقول ثم
العقول بضرورتها تشهد لاربابها بوجود رب وهذا معلوم عند كل عاقل ولهذا
لم تات الرسل بان تقولوا للناس اعلموا ان لكم ربا فان ذلك ثابت في ضمايرهم
مستقر في ضرورات عقولهم وانما اتوا بالامر بوحدانيته وانه لا مثل له من

خلقه وبالامر بثبوت صفاته وبانفراده بالخلق دون غيره وانه مطالبهم على
السنة رسله وبتصديقهم في كل ما اخبروا عنه ثم هدى من شاء منهم واضل من
شاء فحضرة الملك الذي ضربنا به المثل كناية عن ارض الله وما فيها من
العقلاء والقايم فيهم هو الرسول الذي بلغهم ما امر به فهو يقول لهم قد علمتم
ان لكم ربا مطلعا لا يخفى عليه شيء مما نخفيه ونبديه من اقوالنا واسرارنا وانا
اقول لكم وانتم عالمون بانه يعلم ما اقوله عنه انه ارسلني اليكم واختصني لامركم
ونهيكم وانه لم يرد ان يسمع جميعكم كلامه اذ في ذلك تشريف لسامعه وقد علم ان
منكم من يكذبه ويجحد رسالة انبيائه ويكذبهم فيما يبلغونه عن ربهم فانزل لخرق
العادة التي يسلها منه رسوله منزلة قوله ودل بذلك الفعل على صدقه فاذا
قال له يا رب ان كنت صادقا فيما ادعيته من امرك لي بالتبليغ لاوامرك ونواهيك
لهولاء فاجبني فيما اسالك مما لم تجر به عادتك ولا غيرت من سنتك ويكون ذلك
اما ان يقترحه الحاضرون عليه بان يفعله ربه دليلا على صدقه ويكون هو قد
تحدى به دون اقتراحهم وكلا الامرين دليل على صدقه وقد وقع كلاهما من المرسلين
قد سال قوم صالح منه اخراج الناقة وقد سيل من عيسى عليه السلم نزول المايدة
وقد سيل انشقاق القمر من رسول الله صلى الله عليه وسلم فكان جميع ما سالوه
من ذلك واذا اتى نبي بخارق دال على صدقه وكذب بعد ظهور صدقه بالمعجزة التي
ظهرت على يديه ثم اقترحوا عليه بعد ذلك بتعيين اية فانها غير لازمة له اذ قد ظهر
على يديه مثل ما سالوا منه ولكن ان اذن الله له في اظهارها اظهرها وان لم ياذن
له في ذلك لم يظهرها وثبتت الحجة عليهم بما ظهر على يديه او ياتوا بمثلها وما كان
لرسول ان ياتي باية الا باذن الله والا فهلاك الذين اقترح على نبي بظهور اية
معينة ثم كذب بها بعد ما ظهرت اسرع من السهم الى مستقره وفي قوله تعالى وقالوا
لن نومن لك حتى تفجر لنا من الارض ينبوعا الى قوله او ترقى في السماء ولن نومن
لرقيك حتى تنزل علينا كتابا نقروه فامره ان يجيبهم بقوله قل سبحان ربي هل
كنت الا بشرا رسولا ومعناه الاحكم لي على الله فانه يجتبي من خلقه رسولا ويجتبي
لرسوله ادلة على صدقه فاذا بهرت اياته العقول وامتنع على جميع الناس معارضته

بمثلها وجب عليهم حكم الله على لسان رسوله فقبلوا ذلك او ردوه وليس على
الانبيا تكرار المعجزات ولا اعدادها فان المعجزة الواحدة قاطعة في الدلالة
على صدقه رافعة للاسترابة في حقه واذا فعل الملك ما ساله منه واقترح عليه
به اضطر الحاضرون الى ان الملك صدقه فكذلك يضطر العقلاء عند ظهور
ما سال النبي من ربه الى صدقه وتصديق الله اياه فهذا وجه الجمع بين الشاهد
والغايب في المثل المضروب واما قولهم انما علمنا تصديقه من الملك بقراين الاحوال
وهي مشاهدة فلا يجوز ذلك في حق الاله لوجهين احدهما انا لم نشاهد الفاعل
عند التحدي وظهور المعجزة والثاني ان الباري تعلى متقدس عن ان يقترن به
القراين فان ذلك يودي الى تجدد اتصاف له لم يكن متصفا به قبل ذلك ويتعالى
الله عن الاتصاف بالحوادث المتجددة وهذا الذي ذكروه يصح دونه التصديق على
طريقتين احداهما ان نقدر شخصا غايبا عن المجلس ثم نقل اليه ما جرى نقلا
متواترا فانه يصح له العلم بصدقه وان كان لم يشاهد قرينة والقراين لا تنقل
والطريقة الاخرى ان نقدر ما جرى في مجلس الملك بان يكون الملك خلف حجاب
وهم يعلمون انه يراهم ويسمعهم ثم يسئل منه ان يحرك ذلك الستر عشر مرات مثلا
على خلاف عادته فاذا وافقه على ما سال منه علم على الضرورة تصديقه اياه
وان لم يرو الملك **قال رحمه الله** ويتعضد ما ذكرناه بان اهل المراء والشكوك
تحزبوا في زمن الانبياء عليهم السلم فمنهم من انكر الالاهية وخامرته الشكوك
في النبوات لذلك ومنهم من اعتقد ذلك تخييلا فتشكك لاجل ذلك وما منهم من
اعتقد كون المعجزة فعلا لله تعلى على الابتداء موافقا لدعوى النبي ثم استراب
في النبوءة وذلك شاهد على ان ذلك موضع ضرورة لا مجال للشكوك فيها فهذا
قولنا في وجه دلالة المعجزة على صدق الرسول عليه السلم **اعلم** ان دلالة المعجزة
تنبني على ثمانية اركان منها استدلالية ومنها ضرورية متواترة ومنها محسوسة
ومنها ما يدرك بضرورة العقل من ارتباط الشرط بالمشروط فاما النظريات
الاستدلاليات فمنها العلم بحدث العالم باسره وقد تقدمت الدلالة على حدثه في
صدر هذا الكتاب والغرض من ارتباط حدث العالم بتحقيق دلالة المعجزة هو ان المعجزة

لابد وان يكون فعلا فما لم يكن الناظر عالما بحدث العالم لم يعتقد في الوجود فعلا
اصلا وهولاء هم الفلاسفه الصائرون الى القول بقدم العالم فقد انسد
على هولاء طريق النظر في المعجزات من حيث الاحداث عندهم على الحقيقة
الا الصور وهي تخرج من القوه الى الفعل عندهم ومنها النظر في ان العبد لا
يخلق شيئا ولا يوجده وانه لا فاعل الا الله تعالى والغرض من ارتباط هذه
المسئلة بتحقيق دلالة المعجزة هو ان من اعتقد ان غير الله يفعل ويخلق ويوجد
ثم نظر الى المعجزة التي تظهر على يد المتحدي بها يتوهم ان ما ظهر على يديه انه
صدر عنه وانه فاعله او متولد عن فعله كما يزعم اهل القول بالتولد فلابد من
العلم بان الخلق لا يقع منهم الافعال ولا يوجدونها ومن يعلم ذلك ثم يشاهد المعجزة
يعلم ان الله هو الفعال لها ولغيرها وان المعجزة مخترعة لله بارادته وقدرته ﻫ
ومنها العلم بان العوايد مرتبطة في جميع خلق الله من سماواته وارضه وان
الله قادر على ان ينقض ذلك ويخرقه والغرض من هذا يدرك بالحس كالشبع
عند الاكل والري عند الشرب الى غير ذلك من عرف المعتاد ومالم يعلم المعتاد
وارتباطه لم يعلم انخراق العاده ومن اركان المعجزة ان تكون فعلا خارقا للعادة
ولهذا قلنا لابد من كونه عالما بالحدوث وبانها فعل لله سبحانه لا لغيره وانها
خارقة للعادة واما كونها خارقة للعادة فالعلم بذلك ضرورة لا يحتاج في ذلك
الى دليل ونظر فان الافعال اما معتادة ظاهرة الاعتياد يستوي فيها جميع الناس
كالشبع مع الاكل واما معتادة لا يعرف ارتباطها كل احد وهذه هي ابواب الطب
وجر الاجسام الثقيله بالادوات الخفيفه ويندرج في ذلك جميع المدركات والحيل
والشعوذة مثل الشرب من ماء البحر ومثل لمس النار ومثل المقام على الجوع اياما
كثيرة العدد لقليل ياكله مما لا يذهب عن المعدة الا على بطء واما ان يكون معتادا
في اشياء مخصوصة وذلك كحجر المغنيطس الحديد وما يصير الرصاص به ذهبا
وتنقلب به الاعيان كما يزعم الفيلسوف واما ان يكون خارقا للعادة انخراقا لا
مطمع لاحد في التوصل اليه وذلك كاحياء الموتى وفلق البحر والقران العزيز
وتكثير القليل ومجي الشجر ونطق العجماء فلا تتشرب العقول اليه ولا تعول على

الوصول اليه وكل خرق للعادة فهي عادة مرتبطة لاهلها الذين ظهرت على
ايديهم وانما هي بالاضافة فخوارق الانبياء انما هي خرق لعوايد غيرهم وهي
عادة الانبياء اجرى الله لهم ذلك لكونهم انبياء وكذلك اجرى الله تعلى خوارق
العادات للاولياء وجعلها عادة لهم والكل في قبضة الله وقدرته وجار
بارادته سبحانه ومشيئته وكذلك الساحر فان الله قد ربط عادة في انه
اذا قال كلمات يقترن بافعال مخصوصة كان تاثير السحر و اما ما يعلم ضرورة
من التواتر فهو ان النبي ادعا النبوءة وتحدى بها وانها ظهرت على يديه موافقة
لدعواه وان غيره عجزوا عن الاتيان بها و منها ان يعلم ان ما ظهر انه ثابت
وليس تخييلا كالسحر وذلك مما يعلم على الضرورة وبالتاثير المعتاد مثل نبع الما
وزوال العطش عند شربه ومثل تكوين الطعام وزوال الجوع عند اكله ولو كان
تخييلا لما اثر عند استعماله و منها اثبات كلام للبارى تعلى قديم وذلك يعلم
بطريق الشرطية فانه تعلى حي والحي لا يعرى عن الكلام الا الى الخرس وهو
آفة وقد تقدم بيان استحالة قبول الافات على الله سبحانه ولابد للعالم من ان
يكون مخبرا عما علمه ولا ينكر ذلك محصل و منها ان يكون كلامه صدقا حقا متعلقا
بالمخبر عنه على حسب تعلق العلم به وذلك نعلمه من انفسنا ضرورة فلو ان
العالم بالشيء يريد ان يخبر بقلبه بمحل العلم عما علمه على خلاف ما علمه ما استطاع
على ذلك والبارى تعلى عالم بما لانهاية له فلابد من ان يكون مخبرا عما علمه على
وفق ما علمه لان من ارتباط الشرط والمشروط ان الشرط اذا كان متعلقا وجب
ان يتعلق مشروطه بما تعلق به الشرط في نفسه وهذا كتعلق الارادة بما تعلق
به العلم الذي هو شرط فيها وكذلك الخبر انما يتعلق بما تعلق به العلم الذي هو
شرطه ولو قدرنا كلاما صادرا من العالم بالمخبر عنه على خلاف ما علم لانتقضت
دلالة المشروط على شرطه وهي استحالة تاباها العقول وسياتي تمام بيان هذه
المسلة عند ذكر ابي المعالي رحمه الله ما تقدم لابي اسحق في كتاب الجامع من الاستدلال
على ثبوت الصدق في حق كلام الله سبحانه وتعلى فاذا انكشفت هذه العلوم في حق
شخص لم يبق له مضطرب يدخل عليه الشك والريب منه فان من علمه بحدث العالم

علم ان ما ظهر من المعجزات انما هو حادث وبعلمه بان غير الله لا يخلق شيئا علم ان
الله فاعل ما ظهر وبعلمه بانه خارق للعادة يعلم انه ليس من الحيل والمركات
والشعوذة ولا هو مما يتوصل اليه بالتعليم ودرك الخواص وبعلمه بان الرسول
ادعى الرسالة وتحدى بالمعجزة وانها وقعت على حسب دعواه وان غيره عجز
عن الاتيان بها على حكم المعارضة يعلم ارتباطها بتصديق فاعلها اياه في الذي
ادعاه من رسالته :. وبعلمه بان لله تعلى كلاما صدقا يعلم تصديقه اياه
واخباره عنه على ما هو به وما استزاد قط من هذا سبيله من العلم في صدق
من ظهرت المعجزات على يديه وانما دخل من استراب ان يتشكك لاختلال قاعدة
من هذه القواعد التي ذكرناها وبالله التوفيق **قال رحمه الله** ولا يكاد
يستتب ذلك للمعتزلة فان ما ذكرناه مبني على القصد للتصديق ويعسر على
المعتزلة اثبات قصد لله تعلى فانهم نفوا ارادة قديمة ومنعوا كونه مريدا
لنفسه ووضح بما قدمناه بطلان كونه مريدا بارادة حادثة فلا يبقى لهم
متعلق في اثبات قصد الى تصديق **اعلم** ان المعتزلة لما لم يثبتوا لله كلاما
قائما به لم يتصور على اصلهم هذا تصديق فان التصديق من ضروب الكلام وهو
خبر عن كون خبر صدقا وهو يجري على موافقة الخبر الذي يكون التصديق خبرا
عنه فان كان الخبر الاول صدقا كان الخبر عنه بتصديقه صدقا وان كان الخبر
الاول الذي تعلق به التصديق كذبا كان التصديق به كذبا وان لم تثبت اهل
الاعتزال لله سبحانه كلاما الا ما يخلقه من الحروف والاصوات ولم يسمع احد
من الناس اصواتا وحروفا تعبر عن صدق مدعي الرسالة فلم يقع على اصولهم تصديق
من الله تعلى اصلا :. وكذلك تدل المعجزات اذا توفرت شرايطها على قصد للفاعل
الذي فعلها الى تصديق من ظهرت على يديه ولا قصد للاله عند اهل الاعتزال
على ما ذكرناه في صدر هذا المجموع عند اثباتنا احكام الصفات للباري تعلى من
اختلافهم في كونه مريدا فمنهم النافي لكونه مريدا اصلا وهو الكعبي واتباعه
ومنهم من قال انه مريد من صفة نفسه ولا ارادة لديه فسر مذهبه بنفي الغلبة
والاستكراه وهو النجار واتباعه ومنهم من قال انه تعلى يريد مراداته بارادة :.

حادثة لا تقوم به ولا بمحل وقد ابطلنا ذلك عليهم فلم يبق لهم قصد الى تصديقه
واعلم ان هذه الدلالة انما يعول فيها على ان المعجزة انما تدل على اثبات تعلق
خبره سبحانه بانه صدق فيما ادعاه من رسالته لا على قصده الى تصديقه فان
تصديقه راجع الى تعلق خبره بانه صادق وذلك ما لا يقصد ولا يراد لوجوبه
والواجب لا يراد ولا يقصد فقد دلت المعجزة على قول متعلق بكون خبر الرسول
صدقا واذا حققت المسلة كان التعلق بصدقه هو المدلول على الحقيقة لان
الكلام القديم ثابت قبل ظهور المعجزة ولا يتوقف ثبوته على ظهورها وقد انسد
طريق الاستدلال على صدق الرسل عليهم السلام في حق المعتزلة لفاسد
عقايدهم وكذلك يفعل الله بكل جاحد مرتاب **قال رحمه الله** فان قيل
هل في المقدور نصب دليل على صدق النبي غير المعجزة قلنا ذلك غير ممكن
فان ما يقدر دليلا على ذلك لا يخلو اما ان يكون معتادا واما ان يكون خارقا
للعادة فان كان معتادا يستوي فيه البر والفاجر فيستحيل كونه دليلا اذ
لا اختصاص باحد من الناس دون غيره وان كان خارقا للعادة لا يستوي فيه
البر والفاجر فيستحيل كونه دليلا دون ان يتعلق بدعوى النبي اذ كل خارق
للعادة يجوز وقوعه ابتداء من فعل الله سبحانه واذا لم يكن بد من تعلقها بالدعوى
فهي المعجزة بعينها **اعلم** ان المعجزة لا تتعلق بالتصديق من صفة نفسها
الا بانضمام شروطها التي ذكرناها اليها من التحدي والوقوع على حكم الموافقة
وعجز الغير عن الاتيان بها او بمثلها او ما يقوم في الدلالة مقامها واذا اكملت
شروطها ثبت العلم بصدق النبي على الضرورة كما يثبت العلم عند قراين الاحوال
بما في الانفس والضماير من اشياء مخصوصة وقد ذكرنا في صدر هذا الكتاب
ان ما كان عليه دليل يدل عليه جاز ان يعلم عند دليله وجاز ان يخلق له العلم
الضروري به دون النظر في دليله وما كان لا دليل عليه فلا يكون العلم به مدلولا
وانما يكون ضروريا وذلك كالعلم بالمحسوسات وعلم المرء بنفسه فعلى هذا يجوز ان
يخلق الله سبحانه العلم بصدق الانبيا على الضرورة ويجوز ان يخلقه عند النظر
في المعجزات وقد اختلف اهل العلم في كون النبي عليه السلم عالما بنبوته اهو ضروري

أم نظري استدلالي فذهب ابو الحسن الى ان الملك اذا اتى نبيا بالوحي خلق الله للنبي علما ضروريا بانه رسول من عند الله جاه باذن الله وذهب القاضي ابو بكر بن الطيب الى ان النبي يعلم انه نبي بما يعلم المومنون انه نبي وهو النظر في المعجزه وقال على هذا لما نزل جبريل على رسول الله صلى الله عليه وسلم وكلمه بالقران العزيز علم الرسول عليه السلام ان ما سمعه منه معجز لجميع الناس لكونه عليه السلام من صميم العرب عارفا باساليب كلامهم وانما سمع منه ليس على اسلوب كلام العرب وهو مع ذلك عزيز حكيم والله اعلم بذلك لانا نعلم على القطع انهم لم يزالوا منذ عقلوا عارفين بربهم ولما اوحى الله اليهم عرفوا ان ذلك من عند الله ثم لا نعين كيفية علمهم بذلك اذ كل الامرين جايز ولا سبيل الى القطع بتخصيص احد الجايزين الا بخبر شرعي اذا كان الواقع مما لا يحس ولا ينقل تواترا ولا يعلم وقوعه بضرورة عقل كما ذكرناه قبل هذا فاذا قدرنا العلم بصدق النبي مدلولا كان فعلا لا محالة واذا كان كذلك كان خارقا للعادة واذا كان كذلك فلا بد من التحدي به موافقته له في ذلك وهذه هي المعجزة بعينها فلا يتصور دلالة على الصدق الا هكذا قال رحمه الله فان قيل ان سلم لكم ما ذكرتموه من نزول المعجزة منزلة التصديق بالقول فلا يستتب غرضكم دون ان تثبتوا استحالة الخلف وامتناع الكذب على الله سبحانه وتعلى ولا سبيل الى اثبات ذلك بالسمع فان مرجع الادلة السمعية الى قول الله تعلى فما لم يثبت وجوب كونه صدقا حقا لا يستقيم في السمع اصلا ولا يمكن ان يحتج في ذلك بالاجماع فان العقل لا يدل على تصحيح الاجماع وانما نتلقى صحته من اية من كتاب الله سبحانه ولا يمكن التمسك في تنزيه الرب تعلى عن الكذب بكون الكذب نقصا من وجهين احدهما ان الكذب عندكم لا يقبح لعينه والثاني لو سلم انه نقص فالمعتمد في نفي النقايص دلالة السمع قلنا اما الرسالة فانها تثبت دون ذلك في الحال وكان المرسل قال جعلته رسولا وانشا ذلك فيه آنفا ولم ينقل ذلك بخبر عما مضى وسبيل ذلك كسبيل قول القايل وكلتك في امرى واستنبتك لشاني فهذا توكيل شامل يستوي فيه الصادق والكاذب ومحصول القول فيه ان صيغة التوكيل وان كانت اخبارا فالغرض بها امر بانتداب لشان وانتصاب لشغل والامر لا يدخله الصدق والكذب وآية

ذلك ان الملك وان نغم عليه خلف او كذب فالفعل الذي فرضناه منه يصدق
الرسول ويثبت الرسالة قطعا على الغيب من غير ريب فهذا موقوف لا يتوقف
نبوته على نفي معنى الكذب عن الباري سبحانه فاعلموه ولكن لا يثبت صدق النبي
عليه السلم بعد ثبوت الرسالة فيما يؤديه ويسميه ويشرعه من الاحكام ويشرحه
من الحلال والحرام الا مع القطع بتقدس الباري تعلى عن الخلف والكذب بان
النبي يعتضد فيما يدعيه من صدق نفسه في تبليغه بتصديق الله تعلى اياه وما لم
يثبت وجوب كون تصديقه تعلى صدقا حقا لا يثبت صدق النبي في انبايه وليس
تصديقه فيما يبلغه تفصيلا بمثابة انتصابه رسولا فان حقيقة نصبه يرجع الى
اثبات امره والاخبار عن صدقه فيما يخبر به بتعرض لكونه صدقا **اعلموا**
ارشدكم الله ان الرسالة لها مرتبتان مرتبة للرسول في نفسه ومرتبة للذين
يبلغهم عن ربه ما اوحي اليه من عنده فاما المرتبة التي تختص به في نفسه
فهي مرتبته امره بالتبليغ للامة التي ارسل اليها ليبلغها اوامر الله تعلى ونواهيه
والانبيآ عليهم السلم في نسبة العصمة والاعلام بالرسالة على الضرورة فلا
يفتقر النبي الى دليل على كون ربه صادقا فيما امره به واخبره فان الامر لا يدخله
الصدق والكذب وهو على العصمة يعلم بالضرورة ان خبر القديم سبحانه صدق
حق ولا يستريب في ذلك لعصمته وعلمنا عصمته مع ظهور المعجزة على صدقه فاذا
اخبر الناس بذلك فكانه يقول أُمرت بان ابلغكم وقد جُعلت رسولا اليكم وقد فرض
عليكم الايمان فهذا التكليف يستدعي دليلا على انه امره وارسله لتقوم له الحجة على
الناس في الزامهم الايمان به فاذا ظهرت معجزته ودلت على انه صدقه كان معناه
انه امرنا بان نصدقه فلا بد من دليل على ذلك يجب به علينا التكليف حتى نعلم انه
تعلى امرنا بالايمان بانه امره كما علم هو على الضرورة انه امره بالتبليغ وكذلك
فيما يورده من الاحكام لا بد فيه من دليل يثبت التكليف والواحد من الدلالة على
صدقه في ايجاد التكليف كاف ولا يفتقر الخبر الثاني الى دليل يدل عليه وكذلك
ما بعده من ضروب التكاليف فاذا دلت المعجزه على انه قد قال له صدقت فيما امرتم
به وانه من عندي لا من تلقاء نفسك دلالة تكون عندها الضرورة فعندها يتعين

طلب الدليل على ان الكلام القديم لا يدخله الكذب وانه يجب كونه صدقا وقد تقدم
الدليل على ذلك قبل هذا والوجه في ذلك ان نعلم ان جميع المعلومات وان كانت لا
نهاية لها في حقه كالمعلوم الواحد في حقنا نحن فكما لا يجوز عقلا ان يخبر على العلم
الذي هو الجزء العاقل عما علمه على خلاف ما علمه فكذلك لا يجوز ان يخبر البارى
عن شيء من الاشياء على خلاف ما هو عليه لانه عالم به في جملة معلوماته وقد
دلت الادلة القاطعة على ثبوت ما اخبر بثبوته كوحدانيته وتنزيهه عن سمات
الحدوث وقهره وعلمه وارادته ومشيئته الى غير ذلك ولا يجوز ان يتصف بالصدق
في امر واحد ويتصف بالكذب في غيره لوجوب اتحاد كلامه كما سبق بيانه عند
الكلام في اتحاد صفاته ولكون علمه متعلقا بكل معلوم ولو كان ذلك لكان خبره
القديم صدقا كذبا معا وذلك مع اتحاد العلم يستحيل وهو بمثابة كون البياض سوادا
في حالة واحدة ولو تصور كذبه تعالى عن ذلك لكان قديما ولكان مشروطا بالجهل
اذ لا يتصور خبر القلب عن الشيء على خلاف ما هو عليه الا ان يجهله ولو كان له تعالى
جهل لكان قديما مضادا للعلم بما جهله والاضداد لا تكون الا من انواع الاجناس
وصفات البارى تعالى لا يدخلها التجنيس والتنويع فقد امتنع الخلف والكذب على
البارى تعالى من كل وجه مع كل تقدير وهذا ابين لمن نظره نظرا صحيحا **قال**
رحمه الله وقد عوّل الاستاذ ابو اسحاق رضي الله عنه في كتابه المترجم بالجامع
على اصل وحث على التمسك به فقال الاحكام عندنا لا ترجع الى صفات الافعال
وانما ترجع الى تعلق الكلام القديم بها والشيء لا يجب لنفسه ولكن نقتضي فيه بالوجوب
للتوعد على تركه ووعد الثواب على فعله والوعد والوعيد خبران فلو لم يثبتا
على حكم الصدق لم يوثق بهما واذا كان كذلك لم يتقرر ايجاب حكم وندب الى الطاعة
وتحذير من المخالفة ويؤول قصارى ذلك الى ان لا يتصور من البارى تعالى امر مطاع
وقد دلت الادلة على كونه الاها قادرا عالما ولا تعقل الالاهية لمن لا يتصور منه
الامر والنهي وقال عند اختتام هذا الفصل ولو لم يتفق في كتابنا غير هذا لكان
بالحرى ان يغتبط به وقد ادينا ما فهمناه من كلام ذلك الحبر رضي الله عنه ولسنا
نرى ذلك مقنعا في الحجاج ولا سبيل لحسم الطلبات عما ذكرناه ولا وجه لادعاء

الضرورة وقد سلك ابو المعالي رحمه الله مسلكا في هذه المسألة يميل الى
قريب مما ذكرناه آنفا في هذه الطريقة فعوّل على الاستمساك باثبات العلم لله
سبحانه والارادة والكلام وان المحل اذا قبل الصفة فلا يعرى عنها الا الى ضدها
وهذا بيّنٌ فيما تقدم من هذا الكتاب حقيقة في البيان فلو اتصف الباري تعالى
بالخلف والكذب لكان الكذب قديما اذ لا يتصف الا بالصفات القديمة ولو كان
كذلك لامتنع اتصافه بكونه صادقا للتناقض الصدق والكذب وتضادهما على
المحل الواحد وكل تقدير يؤدي الى استحالة ثبوت المشروط مع ثبوت شرطه فهو من
المحال ما يقدر وقد تبين على الضرورة لزوم الخبر الصدق للعلم على حكم انفراد
المتعلق الواحد من غير ريب فكلما يؤول تقديره الى امتناع ذلك كان هو الممتنع في
نفسه ولو قدرنا كذبا قائما به سبحانه وتعالى عن ذلك علوا كبيرا لكان لا يخلو ان
يتعلق بكل معلوم بدلا من الصدق المتعلق بها او يتعلق بكل معلوم خبر عن كذب
على حياله فان كان يتعلق بكل معلوم كذبٌ واحد فيستحيل على ذلك ان يتصف
بخبر هو صدقٌ في نفسه وهذه الاستحالة مما لا يعلل طريقها ووجوه الاستحالة
مضبوطة وقد ذكرناها في مكانها عند ذكرنا امتناع الفعل على الحوادث وان الباري
هو الله الخالق الباري لا سواه وانما الاستحالة في تقديرها خاليا عن العلم بمعلوم اذ
في ذلك وجود الشرط من غير مشروط وان قدرناه مخبرا عن كل معلوم باخبار ينفرد
كل واحد بالتعلق بواحد منها على حكم الخلف والكذب ادى ذلك الى اخبار لا نهاية
لها اذ المعلومات لا نهاية لها ووجود ما لا نهاية له محال فاذا بطل ان يتصف بكذب
واحد متعلق بجميع المعلومات وبطل ان يتصف بكذب على عدد المعلومات وهي لا نهاية
لها بطل ان يتصف بالكذب من وجه من الوجوه وتبين عند هذه الاستحالة انه
مخبر عن جميع المخبرات بخبر واحد يتعلق بها على ما هي عليه على حسب تعلق العلم
الواحد القديم بها وقد تقدم بيان استحالة كون الباري تعالى عالما بعلوم متعددة
عند كلامنا في اتحاد الصفات وتبين وجوب اتحاد علمه وكذلك القول في ساير صفاته
سبحانه فهو الاحدي الذات الاحدي الصفات الاحدي الافعال اذ لا ذات كذاته ولا
صفة كصفاته ولا فعل كافعاله تبارك الله رب العالمين فان قال قايل اذا لم يتصف

بكونه مخبرا عن المعلوم على ما هو به اتصف بضده ليس بكذب وانما هو ذهول او
غفلة قلنا هذا باطل اذ لا يتصور من العالم بالشيء ان يكون غافلا عنه فان ذلك
يودي الى اجتماع الضدين وهو محال وما ادى اليه كان محالا وقد تبين ان القديم لا
ينعدم ولو كان غافلا لكان غافلا بغفلة قديمة ولاستحال عدمها ولو كان الامر
كذلك لم يتصف بكونه عالما اصلا وذلك يودي الى ابطال دلالة اتقانه المتقنات
على كونه عالما ولما ساغ المصير الى ابطال دلالة من دلالات العقول لساغ المصير الى
ابطال جميعها ولو ساغ ذلك لبطلت ضرورات العقول راسا فان مرجع كل دليل الى
شهادة الضرورة وهي الشاهد الذي لا يخطي ثم لو اتصف بالغفلة لاستحال ان
يتصف بالارادة اذ هي مشروطة بالعلم بالمراد وقد ذكرنا ذلك مرات كثيرة في غير ما
موضع من هذا المجموع فبطل ان يكون الضد غفلة او ذهولا او ما يضاد العلم من
الاضداد فلم يبق الا انه لو لم يتصف بالصدق لوجب اتصافه بخبر هو كذب اذ الحياة
شرط في العلم والعلم شرط في الخبر الصدق فلو قدر مخبرا بخبر هو خلف او كذب مع
كونه عالما لتناقض ولوجد العلم الذي هو الشرط من غير مشروطه الذي هو الخبر
الصدق والشرط والمشروط متلازمان وما ادى الى نقضهما فهو محال على الضرورة
فخرج من ذلك ان الخبر لو كان كذبا لما ثبت معه العلم وان العلم لو لم يثبت لم تثبت
معه الارادة واذا لم تثبت ارادة للقديم لم يتصور منه التخصيص ولاستحال منه
ايجاد الخلق اذ لا يقع منه شيء بدلا عن شيء الا بارادة وقصد ففي تقدير الكذب على
الباري سبحانه ابطال لكل صفة لا يمكن الاختراع الا بها وقد تبين ان العالم
حادث مفتتح الوجود وما ادى الى ابطال كونه مفعولا فهو باطل لا محالة في بطلانه
واما ما تمسك به الاستاذ ابو اسحق رحمه الله في الكتاب الجامع من ان الاحكام لا
ترجع الى نفس الافعال وانما هي راجعة الى تعلق خطابه تعالى بها فصحيح ولكن من
قولنا فلو لم يوثق بكون الوعد والوعيد صدقين لم يتبين لاحد ثبوت الاحكام
ولم تثبت حكم على القطع اذ لا معنى للفرض الا توجه العقاب على تركه وتوجه
العقاب على فعل المحظور فلولا الثقة بالصدق في الوعد والوعيد لم يكن لهما
ثبوت ولا حكمهما وذلك يودي الى ان لا يكون للباري تعالى امر مطاع ثم قال

رحمه الله ولا تعقل الا الاهية لمن لا امر له ولا نهي :. وعليه في ذلك الطلبة
فان الباري تعالى لو شاء في ازله الا يكلف احدا ابدا او يترك خلقه هملا سدا اذ
لا يجب التكليف عليه عند اهل الحق فانا لا نلتزم ان يجب على الله تعالى رعاية
شيء من الاشياء للخلق سواء كان صلاحا او لم يكن فيه استصلاح لهم وكذلك لا
يجب على الله سبحانه ايجاد الخلق ابتداء ولو تركهم في نسبة العدم لم يمتنع ذلك
كما انه من قدر ان لا يخلقهم ابدا مع علمه به واقتداره عليه وصلاحية قدرته واليه
الاشارة بقوله انا لقادرون على ان نبدل امثالكم وقوله وان تتولوا يستبدل قوما
غيركم ثم لا يكونوا امثالكم ثم لم يفعل شيئا من ذلك لو نشاء جعلناه اجاجا وقد ابقاه
ماء عذبا ولو شاء ربك لامن من في الارض كلهم جميعا ولو شئنا لاتينا كل نفس هداها
وقد تقدم لنا كثير من هذه الاستدلالات على ان الله قادر على هداية من شاء
وخلق ما شاء فلما صح ان يترك البعض صح ان يترك الكل وكيف ما اوجده فانه لا
نهاية له فقد تبين انه سبحانه انما اخترع ما اخترع وابدع ما ابدع بارادته لا من
حيث يجب عليه وقد تبين انه لا واجب على الله سبحانه في صدر هذا الكتاب واذا
تبين ذلك فلو لم يوجد شيئا لكان الاظهار الدليل عليه انه وجب في دلالة العقول
انه كان سبحانه ولا مخلوق معه اذ المخلوقات حادثة لها اول لم وجب قدم فاعلها
وقد قال عليه السلم كان الله ولا شيء معه فاما اذا قدرناه قد خلق الخلق ثم
اهملهم وتركهم من غير تكليف جاز ان يعلم ما يجب له ويجوز ويستحيل في حقه من غير
تكليف بشيء من ذلك خلافا للمعتزلة حيث قالوا ان العقل يوجب على العبد ان
يعرف ربه وخالقه اذ لا استحالة في شيء من ذلك وقد تقدم ذكره واما ان قدرناه
سبحانه لم يوجد شيئا من الحوادث اصلا فلا يصح على هذا التقدير ان يعرفه غيره
ولذلك قيل هو وجوده عند وجودي به لانني الدهر له واصف :.
:. لولاه لم اخلق ولولاي لم يكن ان يعرفه عارف :.
ومعنى هذا ان وجوده يعلم عند وجود الخلق به اي بايجاده الخلق وقوله لانني
الدهر له واصف معناه لا تزال الدلالة في خلقه عليه طول وجودها ولا يجوز
ان يوجد الله تعالى خلقا ليس فيه دلالة على خالقه لا تبديل لخلق الله واراد بذلك

دلالة الفطرة على الفاطر ومعنى قوله لولاه لم أخلق أمر بين لا اخفاء به اذ لولا
الخالق لما ثبت الخلق وقوله ولولاي لم يمكن ان يعرفه عارف معناه ان معرفته اذا اراد
ان يحدثها فلا بد من محل تقوم به فيكون عارفا به بالمعرفة التي خلقها له فلو لم
يخلق محلا للمعرفة لم يجز خلق المعرفة اصلا ولم يكن يعرفه الا هو سبحانه وتعلى
فلا يلتزم على هذا ان الله سبحانه لا يجوز ان يكون الاها الا ان يخلق ويامر وينهى
فانه يودي الى طرفي نقيض احدهما ان الباري لم يكن الاها حتى خلق وامر ونهى
والثاني يودي الى ان يكون الخلق في الازل لوجوب كونه تعلى الاها وهو عنده لا
لا يكون الاها حتى يخلق فان قيل قد تبين لنا انه تعلى قام به كلام قديم وكلامه خبر
وامر ونهي فوجب على هذا انه لو لم يكن امرا ناهيا لم يكن الاها فنقول اما ما ثبت
بالادلة انه قام به فهو كلامه وهو خبره عما علم وهذا مما يجب في حقه سبحانه
وقد تقدم اثبات كلام قديم يتصف به الباري تعلى في موضعه واما كونه قد امر
ونهى فهذا ما لم نستفد العلم به الا من رسله من حيث دلت المعجزة على صدقهم فاخبرونا
انه سبحانه امر بكذا ونهى عن كذا وانه اوقع التكليفات وانه نصب افعالا وجعل
عليها ثوابا وعقابا امارات على السعادة والشقاوة قال الله تعلى قل لو شاء الله
ما تلوته عليكم ولا ادراكم به ولو علم بالعقل ان الله امر ونهى لاكتفي بالعقل عن دلالة
الشرع بل يجوز في العقل ان يكلف وان لا يكلف وتخصيص احد الجايزين بالوقوع انما
يستفاد بالشرع فيما لا يوصل اليه بالحواس بالشرع علمنا وقوع التكليفات لا بالعقل
اذ ليس في العقل الا الحكم بالجواز فحسب وانما بنى ابو اسحق رحمه الله ما ذكره من ذلك
على اصله في ان الله سبحانه اذا علم وقوع شي من الجايزات تعلق بالواجبات وقد تقدم
القول على هذه المسلة في موضعها من كتابنا هذا فللقايل ان يقول على مقتضى
ذلك لما دلت المعجزات على صدق الانبيا عليهم السلم واخبرونا عن تفاصيل التكاليف
علمنا انه قد علم في ازله انه يكلف ويامر عبيده وينهاهم فلما تبين ذلك علمنا وجوب
ما علم وقوعه واذا قالوا ذلك فقد سلموا ان العقول بمجردها لا يكفي في كونه امرا ناهيا
بل تدل على كونه مخبرا عما علمه من حيث لزوم الشرط والمشروط الذي هو العلم والخبر
وليس في قضية الشرطية ان العلم اذا ثبت وجب وجود الامر وانما يستفاد ذلك

من

من دلالة المعجزة والعقل قاض بجواز ذلك من غير زيادة على الجواز فلا معنى لقوله ولا
تعقل الالاهية لمن لا امر له فالطلبة باثبات كونه سبحانه يستحيل عليه الاتصا ف
بالكذب باقية لا مدفع فيها الا بما ذكرناه من انه لو اتصف بالكذب لم يكن عالما لم يكن
مريدا وبطل معنى الخلق والاختراع في حقه سبحانه وقد قضى العقل بالجواز وحكم
الدليل العقلي بوقوع ما جوزه العقل من الحدوث والله المحمود على نعمه **قال**
رحمه الله فان قيل كيف ادعيتم الضرورة والبديهة في فرع اصله متنازع فيه
فان معظم المتكلمين صاروا الى انكار كلام النفس قلنا الذي يدعي اهل الحق انه كلام
النفس لا ينكر وانما التنازع في اسم ما ادعيناه هل هو كلام او هو اعتقاد او علم او
ارادة امتثال فاما هواجس النفس وخواطرها فالاتصاف بها معلوم لا يجحده
ووجه الالزام في هذا السؤال هو ان ابا المعالي قال يعلم على الضرورة ان كل صفة
يستحيل معها الاتصاف بكون العالم مخبرا عما علمه فانها محال لو كان هذا السائل قال
الضرورة امر يستوي فيه جميع العقلاء فلو علمتم ما ذكرتموه على الضرورة
لعلمه جميع العقلاء قلنا ان نقول انما حكمنا بالضرورة على استحالة الاتصاف
بصفة تضاد الخبر عن المعلوم على ما هو عليه ولم نتعرض لاثبات كلام النفس الا
بنظر واستدلال ولكن اصله الضرورة وهو ان الآمر اذا امر عبده وجد في نفسه
اقتضاء ذلك منه وجدانا ضروريا وقد اقر بذلك كل عاقل ولكن الخلاف في
هذا المدرك من النفس ما هو فقد آل النزاع الى شيء آخر وما انكر احد من العقلاء
هواجس الضماير ولا خطرات السراير فقد انحل السؤال وارتفع الاشكال **قال**
رحمه الله فان قالوا الذي يمتنع مع تقدير كلام النفس ان يعلم كون
زيد في الدار ويقدر في خلده نفسه مع ذلك انه ليس في الدار قلنا هذا تخييل
ووهم فان ذلك الكلام الدائر اخبار عن تقدير اخبار وليس بخبر ناجز مثبت
وهذا السؤال وجهه الخصم ليوهم بذلك ان الكلام لو قام بالنفس لاجتمع الضدان
وقال الا ترى انه يقول زيد في الدار وهو عالم بذلك ويقول ليس هو في الدار فليس
ابطال الواحد من ان يكون كلاما باولى من ابطال الآخر وهذا الذي ذكروه لا
نجحده ولا نقرهم على ما ارادوا من ذلك فنقول الاخبار على ضربين خبر ثابت في

القلب بلا زم العلم ويلا زمه العلم وخبر آخر يكون على تقدير خبر وليس بخبر فاذا
قلنا ان زيدا في الدار وقد صحبه العلم فهو الخبر على التحقيق ودليله انه لو لزمه
صاحبه لما زال عن ضميره وهو لا يستطيع ان يلازم الخبر المقدر ولا يدوم عليه
وقد يجري هذا فيما لا يتشكك فيه من المحسوسات وغيرها من انواع المعلومات
ولذلك قال المشايخ لا مطمع في انقطاع الخواطر عن القلب ولكن اذا علمت الحق
بدليله فمهما خطر بك خاطر فلا تبالي عنه فانما هو تقدير على وهم واصله ان تقول
لو لم يكن كذلك لكان كذلك وهذا يتصور في امر الربوبية والرسالة فيقول المومن
في قلبه لو لم يكن العالم حادثا لكان قديما ثم يخبر عن تقدير خبره ان لو كان قديما
ويقول لو لم يستحل على الله سبحانه الجهة لكان في جهة ثم يخبر عن تقدير اخباره
عنه ان لو كان في جهة كيف كان يكون وهذا كالناظر الى جبل وهو في المركب في البحر
يذهب الى جهة وينظر الى الجبل وكانه يذهب الى جهة اخرى ويتوهمه متحركا
وهو يعلم على القطع سكونه وانه لا يتحرك عن موضعه وتقدير الخبر عن انه متحرك
لا يذهب عن ضميره فالخبر الذي يصحبه العلم هو الخبر البت القطع والثاني تقدير
ان لو كان كذلك لقلت مخبرا عنه كذا فليس هذا اجتماع خبرين وانما حل في القلب
خبر واحد وتقدير خبر آخر يخبر عنه كيف كان يخبر عنه لو كان ثابتا فلا تناقض بين
الخبر الحق وبين تقدير خبر اخر وهذا هو الذي ذكره الصحابة لرسول الله صلى الله
عليه وسلم فقالوا ان الشيطان ياتي احدنا فيقول له من خلق كذا فيقول الله
حتى يقول له هذا الله فمن خلق الله فقال عليه السلام ذلك محض الايمان الحمد لله
الذي رد كيده الى الوسوسة وهو ان يخطر الشيطان في ضمير الانسان ان الله
تعالى لو كان مخلوقا من كان يكون خالقه مع القطع بان البارى سبحانه قديم لا اول له
ويستحيل ان يفعل ما هو قديم لان الفاعل يتقدم على مفعوله بما لا اول له ولكن
لما كان العاقل يعلم الاولية لمن له اول امكنه ان يقدرها لمن لا اول له وانه لو كان
كذلك من كان يكون الفاعل له ولكن لا يضر التقدير الوهمي مع العلم الحقيقي ان الذين
اتقوا اذا مسهم طايف من الشيطان تذكروا فاذا هم مبصرون واخوانهم يمدونهم
في الغي ثم لا يقصرون ومعنى الاية ان المومن اذا خطرت به الخطرة الشيطانيه

بالتقدير والوهم والتخمين رجع وتذكر دليله فعرف الحق من الفاذا هم مبصرون
اي عالمون عارفون موقنون واخوانهم يعني اخوان الشياطين يمدونهم في
الجهل ثم لا يقصرون اي يتابعونهم في غيهم ولا يتذكرون اذ لا يحسنون وجه
النظر والاستدلال على ما ينتحلونه من امور دينهم واعتقاداتهم في معبودهم فكلما
القى اليهم الشيطان شبهة تناقض ما يعتقدونه بغير دليل التزموا ما القى اليهم
ودانوا بالريب في ذلك وقال في المتقين تذكروا ولا خلاف في ان التذكر معناه التفكر
بعد الغفلة فاذا علم بدليل صحيح الفكر والسبر والتقسيم على كل حال حتى استغنى
على الضرورة معلومة وكيف توصل اليه ثم غفل ونام تذكر دليله السابق فتيسر له
ذلك وذلك من فضل الله على عباده فانه سبحانه منح من المعرفة اولا الا عن نظر
واستدلال لو لعل العاقل يكابد ذلك اوقاتا يطلب فيها العلم اليقين وحينئذ
يتيسر له ذلك ثم اذا نام او غفل وتذكر جرى على خاطره ترتيب دليله وبلغ الى
مطلوبه الذي غفل عنه على سرعة ولو شاء الله تعالى ان يتعبه في التذكر بعد
النسيان والغفلة كما فعل ذلك في النظر الاول لكان جايزا ولكان العبد لا يجتمع
له جملة معارف لانه كلما كان يبنيه يتهدم له عند تقديره نومه او غفلته فسبحان
اللطيف بعباده وسبيل ذلك كسبيل العلم بالشيء على ما هو به مع تقدير اعتقاد
فيه على خلاف ما هو به فلا يكون الاعتقاد المقدر مع العلم المتقرر اعتقادا مقررا
فاستبان بما ذكرناه ان المصير الى تقدير صفة يستحيل معها الاتصاف بحديث
النفس عن المعلوم بالعلم على حسب تعلق العلم به ادعاء استحالة يا باها العقول
قال رحمه الله ويعتضد ما ذكرناه بان العالم بالشيء لو لم يتكلف اخطاره
بقلبه لا يستمر له حديث النفس صدقا مع العلم بان الذي يتكلفه تقديرا
وليس بصفة مضادة للحديث الصادق فهذا القدر كاف ههنا وهو قاض باتصاف
الباري تعالى بالكلام القايم بالنفس على حسب تعلق العلم به ومن ابتغى مزيدا على
ذلك فلينا مل المتامل يخرج من ذلك ان العاقل اذا علم معلوما اخبر عنه شا او
ابى ولا يمكنه الا الحديث عنه لا محالة ولا يتعلق به ارادة العالم حتى يعلم المعلوم
ويقول في ضميره اريد ان اتحدث عنه بل لا يستطيع على ان يدع الحديث عنه من

نفسه والحديث المعذر انما يكون عن قصد بو نيط به وهو ان يقدر في نفسه الشيء
على خلاف ما يعلمه هو ثم يخبر عن خبره عنه لو كان معلوما فشتان بين خبر يلازم
العالم بالشيء وبين خبر عن يقدر بو خبوا ان اضرب عنه امكنه ذلك فصل

قال رحمه الله القول في نبوة محمد نبينا صلى الله عليه

وسلم: قد قدمنا ما يتعلق باثبات اصول النبوات على الجملة وغرضنا الان الاعتناء
باثبات نبوة محمد نبينا صلى الله عليه وسلم وقد انكرت نبوته طايفتان تمسكت
احداهما بالمصير الى منع النسخ: وتمسكت الاخرى بالممارأة في اياته ومعجزاته
صلى الله عليه وسلم: وذهبت طايفة من اليهود يسمون العيسوية الى اثبات نبوة
محمد عليه السلم ولكنهم خصصوا شرعه بالعرب دون من عداهم: اعلموا ان الله
تعلى اوجب على عباده المكلفين النظر في المعجزات الدالة على صدق المرسلين
والنبيين ثم جا محمد صلى الله عليه وسلم بالمعجزات فتعين على جميع اهل الارض
من الناس كافة النظر وهو الفكر في معجزاته عليه السلم ووقع الاكتفاء بالنظر
في معجزاته خاصة عن النظر في معجزات غيره من الانبياء صلوات الله عليهم اجمعين
فاذا ظهرت المعجزات وعلم بها صدقه واخبر عن الانبياء عليهم السلم علم ما اخبر
عنه واستند العلم بهم الى خبره عليه السلم المويد بالمعجزات الباهرة والدلالات
القاطعة فما اخبر عنه بالعين والاسم امنا به وهو كل نبي ذكر في القرآن والحديث
وما اخبر به على الجملة وجب الايمان به كذلك ولم يتعين علينا العلم بتعيين من لم
يذكر لنا من انبياء الله سبحانه قال الله تعلى ولقد ارسلنا رسلا من قبلك منهم
من قصصنا عليك ومنهم من لم نقصص عليك وقد عين رسول الله صلى الله عليه
وسلم بجميع النبيين والمرسلين بدليل قوله تعلى ولقد اخذ الله ميثاق النبيين
لما اتيناكم من كتاب وحكمة ثم جاكم رسول مصدق لما معكم لتومنن به ولتنصرنه قال
اقررتم واخذتم على ذلكم اصري قالوا اقررنا قال فاشهدوا وانا معكم من الشاهدين
فمن تولى بعد ذلك فاوليك هم الفاسقون وهذا نص في ان جميع ولد ادم في حكم
التبعية لرسول الله صلى الله عليه وسلم ولذلك قال عليه السلم ادم فمن دونه تحت
لوائي فانه اذا اخذ الله العهد على جميع الانبياء باتباعه تقديرا لو ادركوه وبنصره

والايمان به وان لم يدركوا زمانه فكذلك يلزمون أمتهم وكل من ارسل اليهم من جميع
المكلفين ولذلك قال فمن تولى بعد ذلك فاوليك هم الفاسقون ومعناه من
تولى من الامم كاليهود والنصارى فاولئك هم الفاسقون الذين خرجوا عن عهود
الانبياء صلوات الله عليهم اجمعين فان الفسق في لغة العرب هو الخروج عن
الشيء يقول العرب فسقت الرطبة اذا خرجت عن كمها وفيه الاشارة الى عموم
وجوب طاعته على الجن والانس وجميع اهل الارض باسرهم بعث عليه السلم
للاحمر والاسود والادنى والابعد والاشقى والاسعد والجن والانس وقد
تقدم القول على صحة النبوات على الجملة والان يقع الاعتناء بثبوت نبوته
عليه السلم ولم ينكر نبوته الا اليهود والنصرى اما اليهود فانهم قالوا لو ثبتت
نبوته لكان في ذلك ثبوت النسخ وقالوا باستحالة النسخ على الله تعلى وقالوا
لو ثبت النسخ لكان دالا على البداء على الله سبحانه وهو ان يحكم بحكم ثم يبدو له
غيره واما النصارى فانهم قالوا بنبوته وانه مبعوث للعرب دون غيرهم
ومن عدا اليهود والنصارى ممن انكروا نبوته فانهم على طريقتين منهم من تمارا
في معجزاته وصرفها الى التخييل وانزلوها منزلة السحر وهولاء هم العرب الجاحدون
لنبوته ومنهم من صرفها الى قوة في المزاج وهولاء هم الفلاسفة اهل الهند من
اليونانيين والبراهمة والمجوس والصابين ومن سلك سبيلهم من المقلدة لهم
في كفرهم من الاطباء والطبايعيين وفيهم يقول القايل
:. عمي القلوب عموا عن كل فايدة لانهم كفروا بالله تقليدا :.
وطايفة من اليهود سلكوا مسلك النصارى يقال لهم العيسوية خصصوا نبوته
عليه السلم بالعرب دون من عداهم كما ذهبت اليه طايفة من النصارى ونحن الان
نبتدي بالرد على من انكر النسخ واحاله عقلا ثم على المعتزلة في تفسيرهم النسخ
بانه بيان انقضاء مدة العبادة ثم على من انتحى نحوهم في ذلك من اهل السنة
اعلم ان النسخ ثابت شرعا قال الله تعلى ما ننسخ من اية او ننسها نات بخير
منها او مثلها وقال تعلى فينسخ الله ما يلقي الشيطان ثم يحكم الله اياته :. ثم
اختلف اهل العلم في حد النسخ ومعناه فذهب ابو الحسن والقاضي ابن الطيب

الى انه رفع حكم ثابت بخطاب على وجه لولاه لثبت الاول و ذهب كثير من اصحابنا
الى انه خبر عن ان العبادة المتقدمة كانت موقتة عند الله بوقت وزمان انتهى
الله بعلم ذلك ثم اطلع عباده على تمام مدة تلك العبادة وبهذا القول قال جماهير
المعتزلة ومال اليه ابو المعالي في كتاب البرهان والنسخ في لغة العرب يكون على
ضربين احدهما رفع للشي بضده والثاني تكثير الشي بوجود مثله فاذا قالوا
نسخت الشمس الظل كان ذلك رفعا للالوان الثابتة في الهواء بالوان غيرها
واذا قالوا نسخ زيد ما في الكتاب كان فعلا لما يماثل ما في الكتاب ويكون النسخ
في الشريعة من الاول لا من الثاني وهو ان يرفع الحكم الثابت بحكم آخر **فاما**
انكار اليهود النسخ فمن عناد منهم او جهالة فان الانبيا قد ظهرت على ايديهم
المعجزات واختلفوا في الاحكام من شرايعهم وقد حرم الله عليهم الشحم في مدة
يعقوب ولم يكن محرما قبل ذلك وقد حرم الله عليهم الاصطياد في السبت وكان
مباحا قبل ذلك الى غير ذلك مما تبدل من احكام الشرايع على السنة المرسلين
واما ما كان من اصول الشرايع فان الحكم بها لم يتبدل في حق نبي من الانبيا عليهم
السلم قال الله تعلى شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا والذي اوحينا اليك وما
وصينا به ابرهيم وموسى وعيسى ان اقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه كبر على المشركين
واما ما كان من الاحكام في فروع الشرايع فلا خفاء بالتزام النسخ فيها ومن انكر
ذلك لزمه انكار كثير من احكام شرايع الانبيا عليهم السلم **واما** المعتزلة فانما
تاولوا النسخ بانه بيان انقضاء مدة العبادة لامر آخر وهو انهم ذهبوا الى ان
الاحكام راجعة الى صفات انفس الافعال المطلوبة في قضايا التكليف فقالوا
يحرم الشي من صفة نفسه ويكون فرضا من صفة نفسه فعلى هذا الذي ذكروه
لو كان كما قالوه لامتنع النسخ راسا اذ كان يكون فيه تبديل صفات الانفس
وقلب الحقايق وهو مستحيل وقد بينا فيما تقدم من هذا الكتاب الرد عليهم
في قولهم ان الشي يحسن من صفة نفسه بما فيه مقنع فاغنى عن اعادته ههنا
واما من ذهب الى ذلك من اصحابنا انما حملهم على ذلك ان النسخ لما كان رفعا
للحكم وهو راجع الى خطاب الله تعلى وتعلق خطابه فنظروا في ذلك فامتنع ان

يرتفع الكلام القديم اذ القديم لا ينعدم وامتنع ان يرتفع تعلقه بالمامور به او
بالمنهي عنه فان التعلق صفة نفسيه للمتعلق واجبة له فلا يتصور ارتفاعها
اذ لا تتصف صفات الانفس بالعدم لانها احوال وهي لا تتصف بانها موجودة ولا
بانها معدومة فلما ضاق عليهم الامر في تقدير ذلك وجهوا له وجها فقالوا تكون
العبادة في علم الله سبحانه امارة على السعادة مدة يعلمها هو سبحانه ثم تكون
امارة على الشقاوة اذا حرمت فيرد النهي عنها بعد الامر بها اذ لا معنى للفعل
المطلوب في قضايا التكليف الا كونه امارة على السعادة وكذلك ما نهي عنه انما
معناه ان وجوده امارة على الشقاوة والامارة فيها ليست من صفاتها وذواتها
وانما هي بارادة الله سبحانه وتعلى وهو انه علم ان قوما ينالون الرحمة والفوز
اذا خلق لهم ما امرهم به وقوما يصيبهم العذاب اذا خلق لهم ما نهاهم عنه ولله سبحانه
ان يبدل امارة بعد امارة وهذا كله يتصور في مدة النبوءة واما اذا استاثر الله
بنبيه وقبضه الى كرامته فلا يتصور للنسخ وجود البتة فان النسخ لا يكون
على ما وصفناه الا بوحي جديد من الله تعلى واذا انقطعت النبوءة فقد انقطعت
اخبار السماء وثبتت الاحكام وقطعنا عند ذلك بان الشريعة قد تقررت احكامها
ولا تبديل لها بعد ذلك وهذا لا يتفق من المعتزلة فانهم بنوا هذه المسلة على ان
الاحكام صفات ذاتية للافعال فالتحريم صفة نفس للحرام والوجوب صفة نفس للواجب
وكون الطاعة طاعة صفة نفس لها وكون المعصية معصية صفة نفس لها فلا
يتصور للنسخ على هذا معنى مفهوم واذا قالوا هو بيان انقضاء مدة العبادة لم
يغنهم ذلك وقيل لهم لا يتوقف ثبوت صفة النفس على مدة وزمان وانما هي ثابتة
للنفس ما بقيت غير معللة بشي من الاشياء فلا يستقيم منهم ذهابهم الى انه تبيين
انقضاء مدة العبادة على ذلك **وقد** تعلقت المعتزلة في دفع ما الزموه من
استحالة ابطال صفات الانفس بالصلاح فقالوا انما ينسخ الله الفعل وحكمه
اذا علم انه لا صلاح لاحد في التكليف به قالوا فقد يكون في علم الله ان التعبد
بالفعل يكون فيه الصلاح للعبيد ثلاثة اعوام مثلا ثم لا صلاح لاحد في ذلك
الفعل فيجب على الله تعلى عن قولهم الا يطالب الخلق به اذ لا صلاح لهم في شي

منه وهذا ايضا من الطرز الذي تقدم فان صفة النفس اذا كانت افتراضا وحظرا
لا تنقلب الى الضد لاجل الصلاح الذي علمه الله للخلق في التكليف به ثم يسلون
عن الصلاح الذي هو يثبت تارة للفعل وينتفي اخرى فان قالوا انما يرجع ذلك
الى علم الله سبحانه انه لو كلف به الخلق بعد تمام مدة صلاحيته لنفر الكل منهم
عنه ولم يطيعوا فيه ولم يمتثلوا وهذا لا اصل له على مذهبهم في ان الرب تعلى
يجب عليه ان يطلب الايمان ممن علم منه انه لا يومن ابدا فيلزمهم ان يبقى التكليف
بما هو حسن من صفة نفسه وان علم انه لا يطيع بامتثاله احد كما يحسن ان
يطالب بالايمان من علم انه يكفر ابدا سرمدا وانما كان ذلك عندهم يحسن
الايمان وانه تعريض منه لهم للدرجة السنية مع علمه انهم لا ينالونها فقد
انسد عليهم الطريق الى معنى النسخ على كل حال ومن صار من اليهود الى ان
الاستحالة في تقدير النسخ انما يرجع الى البداء قيل لهم البداء انما هو ان
يظهر للانسان شيء لم يعلمه قبل ذلك فيقال بدا لفلان في امر كذا وقد يعبر
بالبداء على الذي يهم بالامر ثم يندم عليه ويتركه والبارى تعلى منزه عن كلى
الامرين اما الوجه الاول فان علم الله سبحانه وتعلى قديم لا يلحقه العدم وهو
مع قدمه محيط بما لا نهاية له فلا يتصور من الموصوف به ان يظهر له ما لم يظهر
لان ذلك يوول الى ان يعلم ما لم يعلمه قبل ذلك وهو محال واما الوجه الثاني
فان الهم في حقنا نحن هو التردد في الفعل وهو قول الانسان في ضميره افعل
كذا لا افعل وقد تسمى الارادة همّا فيقال هم بكذا اى اراده واذا اراد الله
تعلى شيئا انما يكون ذلك في الازل اذ لا يتصف الا بالصفات القديمة واذا تعلقت
بما تعلقت به كان ذلك من صفة نفسها وصفة النفس لا تتبدل عما هي عليه ولا
تزال تابعة للذات المتقيدة بها فاذا اراد شيئا فلا بد من كونه على مذهب اهل
الحق وهذه الطريقة على صحتها لا تتاتى من المعتزلة فانهم يقولون لا يامر البارى
الا بما اراد وجوده ثم اذا نهى عنه في قضية النسخ الذي هو بيان انقضاء مدة
العبادة على اصلهم فقد كرهه وهذا هو عين البداء الذي الزمت اليهود في
امر النسخ واما على مذهب اهل الحق فان النسخ لا يوول الى البداء على وجه

١٦٦

164

من الوجوه واما ما صار اليه ابو الحسن الاشعري والقاضي ومن تبعهما من ان
النسخ انما هو رفع حكم ثابت بخطاب لولاه لثبت الاول فامر عسير بان الفعل
المامور به لا يخلوا اما ان وقع واما ان لم يقع فان كان قد وقع فلا يتصور رفعه
حتى يصير كان لم يقع فان كون الشي الثابت لم يقع محال ولهذا قال المشايخ
ان الشي اذا وقع فقد التحق بالواجبات زمان وقوعه من حيث لا يجوز ان يعود
لم يكن مع انه قد كان: وان كان الفعل لم يقع فلا معنى لارتفاعه اذ هو في نسمة
العدم ولم يقع بعد هذا القول في الفعل المامور به واما في الحكم فالقضية
بعينها نطرد فيه فلا يخلوا الحكم اما ان يرجع الى صفة نفس الفعل وهو باطل
ولكنا نقدره في التقسيم ونورده جدلا مسلما واما ان يرجع الى وجود الخطاب
وهو كلام الرب سبحانه واما ان يرجع الى تعلق الخطاب لا الى عين الخطاب فان
قدرناه صفة للفعل كان ارتفاعه باطلا اذ الصفة النفسية لازمة لا يجوز
تبدلها ولا انعدامها لان ذلك يوول الى ان تتصف الحال بالعدم تارة وبالوجود
تارة اخرى وذلك يدرجها في الموجودات المختلفات والمتماثلات والمتضادات
وانما يكون الايتلاف والاختلاف والتضاد بصفات الانفس وذلك يستدعي
ان يثبت لصفات النفس صفات نفس وهذا ما لا يصير اليه صابر من حزب العقلا
ثم ان قدر عدمها فلا يخلوا اما ان يكون من فاعل وذلك باطل فانا قد بينا ان العدم
لا يكون فعلا لفاعل فان القايل اذا قال فعل الفاعل لا شي وقال الاخر لم يفعل
شيا كان المعنى في قوليهما واحدا ولا تنعدم المعدومات الا لطريان ضد او لعدم
شرط او لفاعل او من صفة نفس وهذه الوجوه كلها باطلة الا الانعدام المشروط
البته فان الشرطية ترتبط الشرط بالمشروط ارتباطا واجبا حتى لا ينفصل
احدهما عن الاخر فاذا قدرنا جوهرا باقيا فانما يكون بقاوه بتوالي الصفات عليه
واذا انقطعت عنه مشروطاته وهي الاعراض لم يجز دوامه ولا ثبوته واما الاعراض
فقد تبين في صدر هذا المجموع ان الاعراض يستحيل بقاوها بالبرهان القاطع فاغنى
ذلك عن اعادته ولكنا اذا قلنا تنعدم الاعراض من صفات انفسها كان توسعا
في القول فان العدم لا يكون صفة نفس لشي ولو كان ذلك حقيقة لم يتصور وجود العرض

لان صفة النفس تلازم النفس زمان حدوثها فكان على هذا لازما ان يكون العرض
منعدما في الزمان الذي وُجد فيه ولكن المعنى بقولنا ينعدم العرض من صفة
نفسه انه يستحيل بقاؤه من صفة نفسه وصفة نفسه هاهنا هو افتقاره
الى الفاعل في كل زمان وكذلك لا يجوز ان ينعدم المنعدم من طريان ضد له فان
الضد لا وجود له البتة ما دام ضده موجودا فاذا طرا ضده لم يصادفه كاينا
موجودا فلم ينعدم لطريان ضد بل الاولى ان يقال لطراء الضد لا تنتفاء الضد اذ لولا
انتفاء ضده لما تصور له وجود البتة وهذه المسلة تختص بالاعراض دون الجواهر
لان الجواهر لا تتضاد فان التضاد انما يكون على المحل الواحد ولا يتصور ان يكون
للجوهر محل فان المحل في اصطلاح اهل المعرفة كناية عن الموصوف بما حل فيه ولا
يتصف الجوهر بالجوهر وهذا مما لا اشكال فيه فيحتاج الى بيان واذا كان الامر
كذلك فلا يكون انعدام الجوهر لطريان ضد له وانما ينعدم الجوهر لانقطاع
الاعراض عنه لاستحالة بقا الجوهر دون الاتصاف باجناس الاعراض على
التفاصيل المتقدمة التي اشرنا اليها عند الكلام على استحالة تعرّ الجواهر
عن الاعراض **قوله رحمه الله** ونحن نلزم المعتزلة ومن انتمى الينا فصلين
على حسب اصلين فنقول للمعتزلة اصلكم ان تاخير البيان عن مورد الخطاب
الى وقت الحاجة غير سايغ فلو كان النسخ تبيينا لما استاخر عن اللفظ الوارد
الى وقت الحاجة وهذا يبطل عليهم ما ذهبوا اليه من امتناع تاخير البيان الى
وقت الحاجة او يقولون ليس النسخ بيانا لانقضاء العباده .·. وهذا الذي الزمهم
غير لازم لهم من حيث ان البيان انما منعوا تاخيره الى وقت الحاجة اذا كان الخطاب
الوارد مجملا مفتقرا في فهم معناه الى بيان وليس تخصيص الزمان بيانا لمعنى اللفظ
المجمل ومثاله قوله تعلى وآتوا حقه يوم حصاده ولم يرد في ذلك بيان من نفس الاية
حتى بيّنه عليه السلم بقوله فيما سقت السماء العُشر وما سُقي بالدلو والناضح
ففيه نصف العُشر وهذا وامثاله هو الذي منعت المعتزلة فيه تاخير البيان عن
مورد الخطاب الى وقت الحاجة واتفقنا معهم على امتناع تاخير البيان عن وقت
الحاجة اذ لو جاز ذلك لكان تكليفا بما لا يطاق وقد تقدم القول عليه بما فيه مقنع

واما بيان الزمان الذي يعد ظرفا لدوام التكليف فليس من بيان معنى الصيغة
الواردة اولا كيف ولا بد من ابهام ذلك في حق كل مكلف فان الانسان اذا كلف بان
يقيم الصلاة ويوتي الزكاة ويصوم رمضان فانه لا يعلم كم يدوم تكليفه بذلك الامر
الذي طلب منه فقد انبهم عليه دوام مدة تكليفه بتلك الافعال المطلوبة منه
مع القطع بانه قد كلف بذلك على الجملة لا على التفصيل فاذا دخل وقت
الصلاة مع كونه متمكنا من الطهارة واداء الصلاة علم انه قد توجه عليه
الخطاب بالامتثال لتلك الصلاة على اختلاف بين الفقهاء في اي وقت يعلم وجوبها
عليه وقد صار ابو حنيفة الى ان ذلك لا يتحقق الا عند اخر وقت الصلاة
المطلوبة منه بدليل انه لو تركها قبل ذلك لم يكن اثما وانما يتحقق الفرض والوجوب
عند وقوع العقاب على الترك وذلك انما يتحقق اذا بقي من الوقت قدر ما يسع
الصلاة وذهب الشافعي الى ان الوجوب يعلم بدخول اول الوقت لان دخول
الوقت عنده علة في وجوب الصلاة والعبد عرضة للافات المانعة من
التكليف فلهذا لا يعلم الانسان تحقيق وجوب الفعل عليه لتجويز طريان الافات
المانعة من التكليف عليه كزوال العقل والموت وما ضاد العقل ولم يجب البيان
في شيء من دوام المدة التي تكون ظرفا للتكليف اذ لو قدرنا ذلك لكان داعيا الى
وجود البيان في حق كل احد وذلك يستدعي وجوده ابدا في حق كل مكلف وليس
الامر كذلك ولما لم يجب ذلك على حكم التفصيل في حق المكلفين فكذلك لا يلزم
على الجملة ايضا فان الامر اذا ورد فالرب تعالى هو المستاثر بعلم دوام مدة التكليف
في حق الاحاد والجمل وانما منعت المعتزلة تاخير البيان الى وقت الحاجة مخافة
ان يكون الخطاب لغوا لا يحمل معنى وقد منعوا ان يخلق الله تعالى شيئا عبثا لا يحمل
معنى والكلام عندهم مخلوق فاذا قدروا ورود الكلام من غير ان يكون بيانا
للحكم كان ذلك من العبث اذ لا معنى له وهذا الذي قالوه غير لازم في هذا الباب
وذلك ان الكلام الذي نصف البارى تعالى به قديم لا اول له ولا يلزم بيان كل ما
اخبر الله تعالى عنه فان ذلك يودي الى حصول علوم للخليقة من غير نهاية وذلك
امر مستحيل وما بلغ الى الخلق بيانه كان منحصرا في العدد ولذلك منعت المعتزلة

كون الجنة والنار مخلوقتين في وقتنا وقالوا انما تخلقان عند الحاجة اليهما
من التعذيب والتنعيم وافعال الله تعلى عند اهل الحق لا تجري على التعليل
بل علة كل شيء صنعه ولا علة لصنعه ولذلك لا يجوز ان يقال لم فعل هذا ولم
لم يفعل كذا وكذا فان السوال بلم انما هو بحث عن علة الفعل ولا علة لافعاله
سبحانه وانما يصدر ما يصدر عنه الى الوجود بقدرته على حسب ارادته وعلمه
وما من شيء من الكائنات الا وفيه دلالات على خالقه وافتقاره وارادته وعلمه
وقوله وما كان كذلك فليس وجوده عبثا فانه حامل للمعاني البرهانية والدلايل
العقلية وغير شاهد اليد بصورها سبحانه وتعلى في الرحم ثم يسقط الجنين
قبل ان يفعل بيده تلك فعلا او يشتغل بها شغلا ولكن وجودها لا يكون عبثا
من حيث انها لم تبلغ نهاية فايدتها التي هي الاكل والتناول والضرب والبسط هي
دالة على الارادة القديمة بالتخصيص الثابتة لها وعلى العلم لله تعلى باتقانها
وشكلها وعلى افتقاره بايجادها وحدوثها وما كان كذلك فقد خرج عن ان يكون
وجوده عبثا وخروجا عن المعاني ولا يلزم في ايجاد الحوادث بيان كل حكمة فيه فان
الرب تعلى قد اودع الاشياء من عجايب صنعه فيها ما لا يعلمه الا الله تعلى وقد يوصل
الى بعضها بالتجارب كالادوية وغيرها من عجايب المعتادات وقد قيل ان التجارب تزل
العجايب واذا ورد الخطاب الحامل الحكم من الله تعلى على العبد ولم يرد بيانه اذ ذاك
كانت فايدته ان يعلم العبد ان الله تعلى يطلب الخليقة بذلك اذا بينه عند الحاجة
اليه او يسقط التكليف به فيكون منسوخ الحكم فلم يخل عن زيادة علم للعبد ولو لم
يرد به خطاب ما حصل للعبد علم بما ذا يطالب الله تعلى به خلقه مما لا يطالبهم به
ثم العبد على منازل في حق التكليف بعضها قبل بعض :. فاولها يجوز ان يكلفه
الله تعلى وذلك في مدة الرسالة وتجديد الوحي وبعدها اعتقاد امتثال ما ورد
به الخطاب قبل ورود الخطاب كاينا ما كان ثم بعد ذلك علمه بان الله تعلى قد كلف
بكذا من غير بيان لحدوده واعداده وهذا هو الذي منعته المعتزلة وجوزه اهل
السنة ولا معنى لمنعه وبعد ذلك عند حصول البيان بالزمان والهيئة والعدد
والحكم بالوجوب او بالندبية نية التلبس بالعمل :. ثم الاخلاص في العمل بان لا يريد

به سوى وجه الله سبحانه وتعلى ثم ترك الدعوى وهو ان يعلم ان الله
خالقه وهو المتفضل به ان كان خيرا طاعة وهو المبتلى به ان كان شرا معصية
وبعد ذلك مراتب الخوف والرجا في القبول للطاعة والرد ورجاء الثواب
وخوف العقاب والحكم لله سبحانه في ذلك كله وليس للعبد من ذلك شيء
فعلى ذلك اذا ورد الخطاب وتاخر البيان عن مورده لم يخل من فايدة وعلى
مذهب الخصوم في تعلقهم باللطف يقال لقد علم الله تعلى لطفا بالعبيد
في توجه الخطاب وتاخير بيان المطلوب الى وقت الحاجة ليكون ذلك تقدمة
فضل من الله تعلى يكثر به ثواب العبد من حيث اعتقاده انه يمتثله اذا
بين له قبل ان يبين له وذلك احسان من الله تعلى الى العبيد وهذا بين عند
التامل لاخفاء به وهذا احد الفصلين اللذين وعد الزامهما للمعتزلة
ومن اتيا الينا حيث قالوا ان النسخ بيان انقضاء مدة التكليف **وقوله
رحمه الله** ونقول للمنتمين الينا قد علمتم مصيرنا الى جواز نسخ العبادة
المفروضة قبل مضى وقت يسعها ويستحيل مع المصير الى ذلك القول بان
النسخ تبيين انقطاع وقت العبادة اذ يستحيل ان يقدر للعبادة وقت
لا يسعها: وهذا مما تمسك به اصحابنا ونظروا الى ان الله تعلى فرض الصلاة
على رسوله عليه السلم ليلة اسرى به سبحانه وتعلى خمسين صلاة ثم نسخ
الى خمس صلوات وذلك قبل بيان اوقاتها واعداد ركعاتها وسجداتها والنسخ
فيها كان قبل توجه التكليف بها على المومنين فان التكليف لا يثبت الا بعد
سماع المكلف دليلا للتكليف وهو الخطاب الوارد المنبى عن لزومه ولم يسمع الخطاب
ليلة الاسراء الا النبي عليه السلم خاصة دون امته ولذلك قال بعض اصحابنا
انما نسخ عنه عليه السلم حكم اعتقاد وجوب الخمسين صلاة وخفف عنا منه
عليه السلم باسقاط وجوب خمس واربعين منها وابقاء ثوابها كلها ولذلك قال
في الحديث هن خمس وهن خمسون يريد خمسا في العدد وخمسين في الثواب والله
اعلم بمراده في خطابه سبحانه والفايدة في اخباره عليه السلم صحابته رضي
الله عنهم بما جرى انما هو باذن الله سبحانه لانه عليه السلم لا ينطق عن الهوى

ان هو الا وحي يوحى وفايدة اخرى وهو انهم رضي الله عنهم لو لم يسمعوا ذلك
لم يصح منهم اعتقاد الامتثال لها لو بقيت فاعلمهم عليه السلم بذلك ليعتقدوا
انها لو ثبتت ولم يخفف عنهم لامتثلوها ولم يتركوها على اي وجه كان وعند
ذلك ينالهم ثوابها بنياتهم ومقصدهم وقال بعض اهل الاشارة اعلموا بذلك
ليذكروا نعمة الله عليهم في التخفيف فيشكروه على ذلك فيكثر ثوابهم كما
قال تعلى لين شكرتم لازيدنكم وقالوا الشكر فرع باب الاستزاده وقيل انما اعلموا
بذلك ليصح النسخ في حقهم بعد معرفتهم بتوجهها عليهم اذ لو لم يعرفوا ذلك
ابتداً ثم عرفوا نسخها عنهم انتهى والقاعدة في هذه وامثالها ما ذكرناه اولا
من ان الانبيا عليهم السلم ما يقولون الا بوحي كما لا يقولون الا بوحي فكذلك لا
يفعلون على مقتضى الهوى وانما يفعلون بوحي ايضا فان الفعل بدل كما
بدل القول فكلاهما وحي ولذلك نبه الرب تعلى على عصمة الملايكة بقوله لا يسبقونه
بالقول وهم بامره يعملون ومعناه انهم لا يخبرون عن شيء من شرعه الا بعد خبره
وامره ولا يعملون الا بامره وقال لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يومرون
فلا تصدر منهم المخالفة في الاقوال ولا في الافعال وكذلك ما جرى في هذا
الحديث من مراجعة موسى عليه السلم انما كان بوحي من الله تعلى وكذلك موافقة
الرسول صلى الله عليه وسلم لموسى حتى اعلمه الله ان ذلك الامر بالخمس صلوات
حكمه محكم في علم الله تعلى غير منسوخ ولذلك قال في الحديث ما يبدل القول لدي
وقوله رحمه الله ثم ان ابرهيم عليه السلم مامور عندنا وعند اصحابنا بالذبح
اولا ونسخ ذلك عنه اخرا عين المامور به هو الذبح ولم تكن افعالا تمتد وتتعدد
حتى يصرف الامر الى شيء والنسخ الى غيره واذا صرف النسخ الى عين المامور به
كان رفعا للحكم على التحقيق :. ذهب اهل السنة قاطبة الى ان الخليل عليه
السلم كان مامورا بالذبح لقول الذبيح عليه السلم يا ابت افعل ما تومر ولاستصحا
حال الاصل في الاحكام وهو ان الخليل عليه السلم كان الذبح عليه حراما ومع
عصمته عليه السلم كيف يتصور منه الاقدام على ذبح ولده وهو يحرم من غير اذن
من الله تعلى وقد ذكرنا ما هذا به اهل الاعتزال من كون ذلك حلما في منامه ورد دناه

عليهم وما قالوه من انه انما كان مامورا بمقدمات الذبح دون الذبح فقد تقرر
الفراغ من الرد عليهم في ذلك وكذلك ما قالوه من ان ابرهيم ذبح ولده وكان
كلما قطع شيا التحم حتى نفذت الشفرة من الجانب الاخر قد تبين ايضا فساده
وابطاله عليهم وذلك كله يبطل بذكره تعلى افتداءه بالذبح العظيم وبالبلاء
المبين فانه لو لم يكن مامورا بالذبح لم يكن بلاء مبينا وكذلك لو ذبحه ثم التحم
ما ذبح لم يكن لذكر الافتداء معنى فبطل ما ذهبوا اليه من ذلك في كل وجه وقد
قال بعض الحذاق في تحقيق هذه المسلة ان ابرهيم عليه السلم كان مامورا
بذبح ولده اسمعيل عليهما السلم وان الذي امر به على الحقيقة هو القصد
الى ذبحه وحركات يده بالسكين فان حركة السكين وفري الاوداج خارج عن
مقدورات البشر فان القدرة الحادثة لا تعم الا في محلها وقد ذكرنا ذلك في
احكام القدرة الحادثة واذا امر الانسان منا بالذبح او القتل فان المامور به
ما يقدر الانسان عليه وهو حركات يديه وقدميه وساير الاعضا من جسده
وما عدا ذلك فليس بمامور به وانما هو علامة على تمام العبادة اذا كان معنا دا مرتبطا
بالمقدور للانسان والحركة في اليد هي المقدورة عند الذبح وهو فري الودجين
والحلقوم ففرض الله على المامور بالذبح او القتل ان يحرك يده ويقصد الذبح او
القتل فاذا وقع الذبح او القتل فقد تمت عبادته التي امر بها فصار وقوع الذبح
علامة على انقضاء فرضه الذي هو حركات يده ذاهبة وراجعة وكان ابرهيم
عليه السلم يمر يده على الحلقوم ولا يخلق الله تعلى افترافا في اجزاء الحلقوم
فكان المقدور له قد وقع منه وهي حركات يده وما ليس بمقدور له لم يقع وهي
حركات اجزاء الحلقوم وافتراقها ويكون النسخ واقعا على بقية حركات اليد الى ان
يقع الذبح واختلف اصحابنا في النسخ هل يكون رفعا لحكم خطاب بحكم خطاب
اخر ينافي حكم احدهما حكم الاخر او يكون الناسخ مجرد خطاب وان لم يحمل حكما
وانما يكون مجرد خبر لا حكم له فذهب ابو اسحاق رحمه الله الى ان الناسخ لا بد
ان يكون خطابا حاملا حكما ينافي الحكم الاول الذي حمله الخطاب الاول ولا
يجوز ان ينسخ الحكم الى الاباحة فان الاباحة مجرد خبر على ان الاباحة عنده

حكم من الاحكام الشرعية كما صار اليه جماهير اهل السنه وذهب ابو الحسن
الاشعرى رحمه الله الى ان الحكم قد نسخ الى حكم اخر وقد نسخ الى غير حكم
وهذا الذى نحن بسبيله من هذا القبيل فان الذبح انما نسخ لا الى حكم اخر
ولم يرا الافتداء بالذبح ناسخا لحكم ذبح المولد وانما الناسخ عنده الخبر عن انه
فدى بالذبح من الذبح وانه قال لو كان الافتداء ناسخا لنسخ حكم الذبح للولد
حكم الذبح للذبح ومعنى الاية وفديناه بذبح عظيم انه فدى من الذبح بذبح الذبح
فلم يكن ذلك نسخا لحكم بل بمجرد خبر والحق في ذلك ان قوله تعلى وفديناه بذبح
عظيم تبديل حكم وانه عليه السلم امر بذبح الذبح الذى هو الكبش والوعل
على ما ذكر من الاختلاف في ذلك بين اهل التفسير وعاد ذبح ولده عند ذلك
محرما كما كان اولا بمرة فقد تبدل حكم الذبح من التحريم الى الافتراض ثم من الافتراض
عند الابتداء الى التحريم فهو نسخ حكم خطاب بحكم خطاب اخر لولاه لثبت الاول كما
تقدم بيان حد النسخ ومعناه والعرب وضعت النسخ لمعنيين احدهما رفع شى شى
غيره وذلك من قولهم نسخت الشمس الظل والثانى تكثير الشى بايجاد مثله
وذلك من قولهم نسخت ما في الكتاب وليس ذلك نقلا على الحقيقه وانما معناه ايجاد
مثل ما في الكتاب في كتاب اخر ونحن ان نظرنا الى استعمال اللغتين امتنع علينا
فانه لا معنى للحكم عند اهل السنه الا عين الخطاب فانه لا يرجع الى صفه نفس
الفعل كما ذهبت اليه المعتزله ولا لمعنى من معانى الفعل المطلوب واذا قدرنا رفع
الخطاب القديم كان ذلك محالا لان القديم لا ينعدم ولا يتبدل له حال ولا يتغير عما
هو به وكذلك ان قدرنا النسخ رفعا لتعلق الخطاب القديم بالفعل كان ايضا محالا
اذ التعلق صفة نفس المتعلق اذ الصفة تتعلق بما تتعلق به من صفة نفسها
اذ لا يتعلق الا الصفات لان الذوات القايمة بانفسها لا تعلق لها واذا كان التعلق
صفة نفسية للمتعلق لم يجز رفعها ولا انصراف النسخ اليها وذلك لوجوبها واستحاله
تبدلها لان الحقايق لا تتبدل اذ لو تبدلت الحقايق وانقلبت لبطلت المعلومات لان
المعلومات انما تعلم وتتميز بعضها عن بعض بصفات انفسها واذا بطلت المعلومات
ففي بطلانها انقلاب العلم جهلا الى غير ذلك من ضروب الجهالات فقد امتنع النسخ ان

يرد على الخطاب القديم او على تعلقه الذي هو صفة نفس وكذلك اذا قدرنا النسخ
واردا على الفعل المطلوب لم يصح ايضا لان الفعل المطلوب لا يخلو ان ينسخ بعدما
وقع او قبل وقوعه فان قدرنا نسخه قبل وقوعه كان ذلك ممتنعا فان حالتيه
متساويتان قبل نسخه وبعده اذ كان عدما قبل النسخ وبعده فلم يبق الا ان
الخطاب اذا ورد وكان حاملا لحكم من الاحكام فان ذلك الحكم في علم الله موقت بوقت
في ابتدائه وبوقت في انتهائه ولا بد له من ذهاب وزوال وهو على ضربين اما ان يذهب
وينقطع بانقطاع الامكان عن المكلف واما ان ينقطع ببراءة ذمة المكلف به عما
الزم في الخطاب الوارد بالحكم وهذا يجري على مذهب اهل الحق في كون المامورات
والمنهيات امارات على السعادة والشقاوة فقد يكون الشيء في علم الله سبحانه
وتعلى امارة على السعادة او الشقاوة مدة معلومة عنده تعلى ثم يكون في علمه
امارة على العكس من ذلك ولا اعتراض عليه في شيء من ذلك وليس في تعديد ذلك قلب
حقيقة ولا انعدام واجب والى هذا اشار ابو المعالي في كتاب البرهان حيث قال واما
النسخ فسنأتي فيه بالعجب العجاب ثم اورد فيه هذا الغرض الذي ذكرناه وتاتي
التكاليف من الله تعلى على وفق علمه كما تاتي الافعال منه على وفق علمه فكما جاز
ان يتقدم فعل على فعل في الازمنة فكذلك يجوز ان يتقدم حكم على حكم في الافعال فان
خطاب الباري تعلى مرتبط بالمامورين وبالمامور به وليس لتعلق خطابه ترتيب
في الزمان اذ الخطاب قديم ولا تمر الازمنة على القدم لان الزمان مقارنة حادث
حادثا فقد ارتبطت المقارنة بالحدوث وكل موجود ليس هو حادثا فلا زمان له
وقد تقدم القول في معنى الاوقات في صدر هذا الكتاب بما فيه غنية والمقدم
والتاخر في الاحكام على ثلثة اوجه تاخير في نزول الاحكام وتاخير في ترتيب
الزمان وتاخير في النسخ والرفع اذ لا ينسخ المنسوخ الا المتاخر عنه ولذلك
لا يعرف الناسخ من المنسوخ الا من عرف التاريخ في نزول الايات ووجود الاحاديث
وليس في الازل ترتيب في الزمان فان الخطاب القديم لا يتبدل حكمه لقدمه ووجوبه
قال رحمه الله فاذا استبان ذلك رددنا على اليهود المنكرين للنسخ وقلنا
ليس بين الجواز والاستحالة رتبة معقولة ووجوه الاستحالة مضبوطة قرب.

شيء يستحيل لنفسه كانقلاب الاجناس واجتماع الضدين والامر بما نهى عنه ليس
مما يستحيل لنفسه فان تصويره ممكن لا استحالة فيه واذا لم يستحيل لنفسه
امتنع صرفا الاستحالة الى غيره اذ ليس في تجويزه خروج صفة من صفات الالهية
عن حقيقتها فان الحكم ليس بصفة للفعل نفسية كما قدمناه وليس في تقدير
النسخ ما يفضي الى تغير العلم والارادة ولا نزال نطرد السبر حتى يستبين ان
النسخ لا يستحيل لنفسه ولا يفضي الى استحالة في غيره .: ما ادعته اليهود من
انكار النسخ بهت منهم فانهم قد علموا من شريعتهم النسخ وقد حرم عليهم الشحم
بعد اباحته وقد حرم عليهم الاصطياد يوم السبت بعد ما كان مباحا حلالا الى
غير ذلك مما تبدلت احكامه في التوراة فانكارهم النسخ بعد معرفتهم بتبدل
هذه الاحكام بهت منهم وعناد واما ادعاوهم استحالة النسخ عقلا مع مخالفة
الجم الغفير محمد للضرورة وادعاء ضرورة لا ثبوت لها فان طرق الاستحالات
مضبوطة عند العقلاء فمنها قلب الحقايق وهو انقلاب الجنس الى غير
جنسه حتى ينقلب خاصيته وصفة نفسه وذلك مستحيل فلا يخلو انقلاب الحقيقة
وتبديل صفة النفس اما ان يكون واجبا واما ان يكون جايزا فان كان ذلك واجبا
لزم منه ان لا تتصف الذات بالصفة التي يقدم وصفها بها اكثر من زمان واحد للزوم
تبدلها ووجوبه وان كان تبدلها وقلب حقيقتها جايزا فمفتقر ذلك الى فاعل
مخصص والحال التي هي الحقيقة لا تكون مفعولة اذ لا تتصف بالوجود ولا بالعدم
ولا تخصص بالوجود الا ما كان معد وما قبل الوجود ولا تخصص بالعدم الا ما كان
موجودا قبل العدم فاستحال التبدل على الحقايق راسا ومن وجوه الاستحالة
الجمع بين الضدين وذلك مستحيل على الضرورة لا حاجة فيه الى نظر واعتبار بل
ان قدر العاقل محلا متصفا بالبياض وبالسواد معا نفرت عن ذلك المقدر نفسه
جملة واحدة من غير نظر الى تعليل في ذلك والمثلان ضدان على المحل الواحد وفي
الجمع بين الضدين تقدير اتحاد المحل وصيرورة الواحد اثنين مستحيل في ضرورة
العقل ومن وجوه الاستحالات كون الجوهر في حيزين وذلك يوذن لو قدر
بتعدد الواحد وهو ان الجوهر اذا كان في حيزين كان اثنين لا محالة وهو

مستحيل ومن وجوه الاستحالات كون جوهرين في حيز جوهر واحد لان
الجواهر لا تتداخل على الاحيان ولو جاز ثبوت جوهرين في حيز واحد لجاز دخول
جميع جواهر العالم الى حيز جوهرة واحدة وذلك مستحيل وقد نبه الله العظيم
على هذه الاستحالة بقوله حتى يلج الجمل في سم الخياط وعلق دخول الكافرين الجنة
على هذه الاستحالة وهي ان يلج الجمل في خرت إبرة والله قادر على ما يشا ومعلوم
ان المستحيل ليس بشي فلا يتصور ثبوته ولا تعلق للمشيئة به اصلا اذ تقدير وجوده
تقضي العقول عند تقديره امتناع وجوده ومن وجوه الاستحالات وجود
مشروط من غير مشروط او وجود دليل من غير مدلول او علة من غير معلول
على مذهب القايلين بالتعليل وحد من غير محدود وكذلك يستحيل وجود
مفعول من غير فاعل ومن وجوهها ثبوت فعل بين فاعلين على الحقيقة
موجدين من حيث ان قدرة احدهما اذا اثرت فيه واوجد بها لم يكن للثانية فيه
تاثير البتة وكذلك يستحيل ثبوت ما لا نهاية له لان ما لا نهاية له لا يتصور
ان تتعلق الارادة بوجوده من حيث ان التخصيص يكون بالارادة ولا سبيل الى
تخصيص عدد بدلا من عدد ومن وجوه الاستحالات وجود عالمين قديمين او
صفتين على شرط القدم ولا يتصف بالقدم الا الله العظيم وصفاته وقد تقدم
بيان وجود اتحاد صفات الله سبحانه وانه لا يجوز ان يتصف البارى تعلى
بعلمين ولا بارادتين ولا بقدرتين ولا بكلامين ولا بادراكين ولا بحياتين لا على
وجه التبديل ولا على وجه الازدواج ولكل ما ذكرناه وجوه من الادلة على امتناع
ذلك من غير نظر الى الاجماع كما ذهب اليه ابو المعالى رحمه الله قد ذكرناها في
اماكنها والحمد لله وكما يستحيل ثبوت موجودات لا نهاية لعددها فكذلك يستحيل
ثبوت موجودات حوادث من غير ان تكون مستندة الى اول وقد تقدم بيان ذلك
في باب حدث العالم ومن وجوه الاستحالة ان تؤثر القدرة في العدم المحض حتى
يقال قد خلق الخالق لا شيء فان ذلك مما يمتنع عقلا واذا قال القايل فعل
الفاعل لا شيء كان معناه لم يفعل شيا فكانت نسبته الى النفي اولى من نسبته
الى الايجاد ومن وجوه الاستحالة تقدير تولد شي من شيء وقد ذكرنا استحا
لة

القول بالتولد على الجملة والتفصيل في موضع الرد على القايلين بالتولد وبينا
ان الفعل اذا اضيف الى الفاعل كان ذلك واقعا بالصفات غير واقع بمجرد الذات
فلا يفعل الفاعل بذاته وانما يفعل بصفاته ومن وجوه الاستحالات ان يوجد
غير الباري شيا بخلق ويخترع وقد ذكرنا بطلان ذلك ومن وجوه الاستحالات
انعدام القديم وقد ذكرنا استحالة انعدام القديم في باب حدث العالم عند ذكرنا
الاصل الثاني وهو الكلام على حدث الاعراض بعد العلم بثبوتها ومن وجوه
الاستحالات ان تتولد وجود من عدم او عدم من وجود كما ذهبت اليه المعتزلة حيث
قالوا انما ينعدم البياض لطريان السواد او غيره من الاضداد وقد ذكرنا ان
الصفة لا تعدم الصفة بوجه من الوجوه عند الكلام على ان العرض لا يبقى ولا يدوم
وانه يجب انعدامه في ثاني حال من وجوده ومن وجوه الاستحالات تقدير وجود
حادث لا زمان له وقد سبق القول على تحقيق الزمان وانه لا بد لكل حادث من مقارن
له في الحدوث سوا كان موصوفا او صفة ومن وجوه الاستحالات وجود فعل
لا يعلم فاعله ومن وجوه الاستحالات وقوع الفعل عن فاعل لم يقصده ومن
وجوه الاستحالات اتصاف الباري سبحانه وتعلى بصفات الجماد او غير المشروطة
بالحياة ومن وجوه الاستحالات قيام اضداد الكمال بالباري تعلى وقد تقدم
ذكرنا لذلك ومن وجوه الاستحالات تقدير الاضداد في حق الباري سبحانه
وتعلى اذ لا ضد لذاته ولا لصفاته وهذا مما تقدم القول عليه وكما لا ضد له
فكذلك لا ند له ولا مثل ليس كمثله شي وهو السميع البصير ومن وجوه الاستحا
لات تقدير خبره عن شي على خلاف ما هو به بل يجب كون خبره صدقا حقا لا تبديل
لكلمات الله ومن وجوه الاستحالات صحة الربوبية من غير امر ونهي فانه انما
يخلق بقدرته ويامر بقوله وامره الا له الخلق والامر تبارك الله رب العالمين
ومن المستحيل وجوب ان يحمله على الخلق لشي خلقه لشي آخر بل لا تتوقف
الافعال الا على ارادته وقدرته واذا ورد مثل قوله تعلى وما خلقت الجن والانس
الا ليعبدون كان معناه انه خلقهم وعلم ما يؤول اليه امرهم وهذه لام الصيرورة
ومعناه انه يخلق الشي ليصير الى كذا وكذا فلا بد له من المصير الى ذلك الذي

قدره له ولا علة لصنعه ومن وجوه الاستحالات تقدير احاطة العبيد به
تكييفا او تخيلا او توهما بل هو سبحانه لا يتوهم ولا يتوهم ومن وجوه
الاستحالات تعليل وجود القديم سبحانه وتعلى وانه سبحانه ليس معلولا
بعلة ولا علة لمعلول وان وجوده واجب يقضي بذلك ضرورات العقول
وتدل عليه دلايل العقول وانه سبحانه يستحيل ان يجب لاحد عليه فعل شي
من الاشياء واذا قدر شيا التحق بالواجبات من حيث استحالة تبديل علمه
وكلامه سبحانه ولا عزة لاحد عنده الا ما قسمه من العزة له في ازله والذلة
واجبة للعبيد والعزة فضل من عنده سبحانه لمن يشاء منهم يعز من يشاء ويذل
من يشاء ويهدي من يشاء ويضل من يشاء لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون ومن وجوه
الاستحالة ان يوجد الله تعلى خلقا لا دلالة له على خالقه بل في ايجاد الفعل
دليل على الفاعل وعلى قدرته وارادته وجلاله وعظمته وعلى وحدانيته
وعلى قدمه وعلى نفوذ ارادته وامضاء قدره ونفي التشبيه عن ذاته قال
سبحانه وتعلى لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم قال اهل الحكمة لا تبديل
لخلق الله في دلالته على خالقه لانه قال سبحانه وتعلى فاقم وجهك للدين حنيفا
فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم ولكن اكثر
الناس لا يعلمون وقيل ان الله تعلى جعل في هذه الاية معاني العبادة وطرق الو
قفه على معرفته بالدلالة على التوحيد من غير تعريج على التقليد فقال فاقم
وجهك للدين حنيفا اي مستقيما وهذه استقامة القلب بالعبودية في حق
الربوبية قال سبحانه فطرة الله التي فطر الناس عليها والفطرة الخلقة
قال تعلى فاطر السموات والارض ومعناه خالق السموات والارض ونصب
فطرة الله بمحذوف في الكلام متقدم على المفعول مثل قوله اعني بالدين القيم
فطرة الله او بقوله بنا ملك فطرة الله وقوله التي فطر الناس عليها تنبيه
بذكر الناس على من سواهم من ساير المخلوقات وهذا من التنبيه بالاعلى على
الادنى فانه لا خلق اجمل من خلق الناس وهم الادميون ولذلك قال تعالى لقد
خلقنا الانسان في احسن تقويم ثم قال لا تبديل لخلق الله اي في الدلالة لان

يه

شواهد الفطرة ملازمة لوجود الفطرة غير منفكة عنها ولكن الله يضل من
يشا ويهدي من يشا، قال تعلى ذلك الدين القيم ولكن اكثر الناس لا يعلمون
واراد بذلك من اعرض عن النظر في مخلوقات الله سبحانه وحرم البلوغ الى درجة
العلم واليقين ورفع الشكوك عند ثلج القلب ببرد اليقين كما قال تعلى
وكذلك نري ابرهيم ملكوت السموات والارض وليكون من الموقنين وقد تكلمنا
في الملكوت ومعناها وانها كناية عن تصرف الباري تعلى في الاجسام بتبديل
الصفات كما يشا لمن يشا، وهنا موضع الخوف واليه الاشارة بقوله تعلى ما غرك
بربك الكريم الذي خلقك فسواك فعدلك في اي صورة ما شا ركبك واذا نبهك
على اقتداره على تبديل صفاتك من بطن امك الى اخر عمرك بل في اخرك بنقلك
من حال الى حال فما يؤمنك والحالة هذه ان يبدلك من حالة حسنة الى حالة
سيئة ومن ايمان الى كفران اومن شكر الى كفر اومن علم الى جهل اومن عز الى ذل
فلا يامن مكر الله الا القوم الخاسرون واذا اراد الله بقوم سوا فلا مرد له وما
لهم من دونه من وال هو الذي يريكم البرق خوفا وطمعا فقد جمع في الشي الواحد
ما يخاف منه وما يرجا نفعه فقد يخاف عند البروق والرعود الغرق والخسف
وقد يرجا عندها الما الغدق المنبت للاقوات المثمر لانواع النبات وقد يرسل
عندها الصواعق فيصيب بها من يشا ويصرفها عمن يشا، وهم يجادلون في
الله وهو شديد المحال ثم نبه سبحانه بقوله منيبين اليه واتقوه على هيئة
سلوك طريق الاخرة وان بدايته المعرفة بالربوبية ثم الانابة وهو الرجوع الى
الله تعلى في عموم الاحوال وفي الامر بالتقى اشربا لعلم بما يتقى لان التقى على
الحقيقة ماخوذ لفظا من الوقاية التي يقي الانسان بها نفسه مما يضره ويصل اليه
وهذه درجة الاعتصام بافعال الخير عن افعال الشر وقوله واقيموا الصلاة
تنبيه على شرف الصلاه وفضلها على ساير افعال العبد وقوله ولا تكونوا من المشركين
من الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعا تحذير من البدع واهلها الذين تشيعوا في
دين الله وافترقوا فيه فرقا كما قال عليه السلم والشرك في هذا الموضع هو شرك
القدرية في الافعال وادعاوهم ان العبد يفعل بقدرته وقد ذكرنا الرد عليهم وبينا

انه لا خالق الا الله العظيم سبحانه وتعلى عز ان يكون في الوجود خالق سواه او مدبر
الا اياه كل حزب بما لديهم فرحون وهذا موضع الخوف من المكر والاستدراج فلا
يامن مكر الله الا القوم الخاسرون سنستدرجهم من حيث لا يعلمون واملي لهم ان
كيدي متين والعبد اذا فرح بما هو عليه من طرق الضلال وتركه الباري سبحانه
على ما هو عليه ولم يهده للطريق القويم ولا سلك به نهج الصراط المستقيم فقد مكر به
واستدرجه وكانت احسن احواله عنده تخلده في النار وتورثه البوار وكل ما
ذكرناه من وجوه الاستحالات لا يلفى منها شيء عند تقدير نسخ حكم من الاحكام
ورفعه بحكم خطاب آخر متجدد فلا يكون تبديلا لحقيقة ولا يكون مما يؤدي الى محال
من ضروب المحالات التي ذكرناها **قال رحمه الله** فان قالوا لم تنكرون على
انه يستحيل لافضائه الى اتصاف الباري تعلى بالبداء وهو متقدس عنه قلنا
البداء يعبر به عن استفادة علم لم يكن ومن احاط بما لم يكن محيطا به قال قد بدا له
وقد يعبر به عمن يهم بامر ثم يندم على ما هم به ولا يتقرر شيء من ذلك في النسخ
فان علم الباري متعلق بالمعلومات على ما هي عليه ولا يتجدد له علم لم يكن والارادة
على اصولنا لا يعتبر بها الامر فان الرب سبحانه وتعلى يامر بما لا يريد ويريد بما لا
يامر به فلم يبق لادعاء البداء وجه **اعلم** ان الكلام في المسئلة ردا كان او اثباتا
انما هو فرع عن ماهية ما يتكلم فيه وحده ومعناه فان قال هل يجوز على الله
البدا فالجواب اولا السؤال عن حقيقة البداء وعن المعنى الذي وقع عليه
هذا الاسم والعرب تقول بدا الفلان وبدا له واذا قيل بدا من غير همز كان معناه
ظهر له ثم هذا الظهور اما ان يكون بمعنى ادرك من الرؤية او يكون ظهر له بمعنى
علمه وكلا الامرين مستحيل على الله سبحانه وتعلى لوجوب وجود علمه ووجود
رؤيته فلا يتجدد له علم بشيء ولا يتجدد له ادراك لشيء تعلى عن ذلك لان تجدد الصفات
دليل على حدوث الذات وقد سبق بيان ذلك في باب حدث العالم بيانا شافيا واذا
قيل بدأ له بالهمز كان معناه الابتداء قال تعلى كيف بدأ الله الخلق معناه ابتدا
الخلق وهذا ايضا مما لا يجوز ان يكون المبتدا قايما به ولا وصفا من صفاته تعلى الله
عن ذلك لوجوب قدم صفاته ووجوب وجودها ولا يوصف بالابتداء ولا انتهاء الا الحوادث

لا رتباط الازمنة بها تقدما وتأخرا وحالا وابدا وقد ذكرنا تنزه البارى تعالى عن
ان تمر عليه الازمنة والنسخ بعيد عن البداء وكيف ما قدر فان البارى تعالى يعلم
في ازله بما يكلف به خلقه اذا اوجدهم على حكم الترتيب في الزمان وانه يكلفهم بحكم
بعد حكم وكما صح ذلك في الشرائع على الجملة يصح في الشريعة الواحدة وقد حرم
الشحوم على بنى اسرائيل واباحها لنا الى غير ذلك مما يطول تعداده وكما يصح ذلك
في الشريعتين فكذلك يصح في الشريعة الواحدة بل على الشخص الواحد

وقوله رحمه الله وقد يعبر بالبداء عن من يهم بالامر ثم يتركه هذا في
حق البارى تعالى يمتنع من كل وجه وارادته قديمة تتعلق بما تتعلق به فلابد
من كونه ويستحيل عليه تعالى ان يكون ما لم يرد او ان يريد ما لا يكون ووجه آخر
وهو ان اوامر الله تعالى ليس من شرطها تعلق ارادته بما امر به ولا ارتباط بين
الخبر عن الشىء وارادته فقد يخبر المخبر عن الشىء وهو يكرهه وقد يخبر عنه وهو يريده
وقد يخبر عن الشىء ولا يريده ولا يكرهه اذا كان مما لا تعلق للارادة به كالواجب
والمستحيل يخبر عنهما مخبر فلا يوصف بانه يريد الواجب المخبر عنه ولا انه يكرهه
وكذلك القول في المستحيل فقد خرج الخبر عن ان يكون مشروطا بارادة المخبر عنه
ولا خفاء بذلك ولا محالة في ان الامر والنهى من جنس الكلام وليس الكلام مشروطا
بالارادة وقد ذكرنا عند الرد على القدرية ان البارى تعالى يامر بما لا يريد ويريد
ما لا يامر به وكذلك قد بينا ان الواحد منا قد يامر عبده بما لا يريد ان يمتثله
العبد وليس ذلك ببعيد وقد ضربنا فيه المثل الذى تقدم وصفه فقد خرج النسخ
عن جنس البداء على كل حال من الاحوال فهذا وجه الرد على اليهود في مصيرهم
الى استحالة النسخ على البارى تعالى **قال رحمه الله** وقد تمسك نفاة النسخ
بتخييل لا يقوم بالانفصال عنه الا متبحر في هذا الشان وذلك انهم قالوا اما اوجبه
الله تعالى فقد اخبر عن كونه واجبا فلو حظره واخبر عن كونه محظورا لانقلب الخبر
الاول خلفا واقعا على خلاف المخبر عنه وذلك مستحيل والذى ذكروه تخييل ليس له
تحصيل وذلك ان الوجوب ليس بصفة للواجب على ما اصلناه وانما المعنى بكون الشىء
واجبا انه الذى قيل فيه افعل واذا اخبر الرب عن وجوب الشىء فمعناه انه اخبر عن

انتهى

الامر به فاذا نهى عنه اخبر عن النهي عنه وليس بين الاخبار عن الامر به تحقيقا
وبين الاخبار عن النهي عنه تناقض فلا تتصف واحد من الخبرين بالخروج عن
كونه صدقا حقا وانما تخيل بهولاء ما قالوه من حيث اعتقدوا الوجوب صفة للواجب
وقدروها مخبرا عنها ثم قدروا الخبر عن نفيها وصعب موقع ذلك عليهم من حيث
علموا ان النسخ رفع ثابت وليس تابدا الى تبيين ما لم تثبت ومن احاط بما ذكرناه
هان عليه الانفصال عن السوال قد تكلم اصحابنا في حد الواجب وتعلقوا بثلاثة
اوجه وفي روم بيان الواجب وقد ذكرنا جملة ذلك في صدر هذا الكتاب عند بيان
الاحكام الشرعية والعقلية والعادية فاما ان يكون معنى الواجب انه الذي نصب
العقاب على تركه كما صار اليه ابو اسحق الاسفرايني رحمه الله فانه قال لولا العقاب
المتوجه على الترك ما عقل معنى للفرضية في الافعال الواجبة وجعل ذلك
فرقا بين الندب والفرض وعلى هذا عول ابو المعالي في كتاب البرهان واليه رجع
من اعترض على الاستاذ ابي اسحاق بان الشي يكون فرضا وقد يتركه تاركه ويغفر
الله له ذلك ولا يعاقبه جريا على مذهب اهل السنة في جواز المغفرة من الله تعلى
وجل لعبيده لمن شا ذلك منهم فان ذلك غير قادح في حده للواجب فانه اذا قدرنا
الاعقاب على ترك المامور به لم يكن لكونه واجبا معنى مفهوم وما اعترض به عليه
من جواز المغفرة لا ينقض الفرضية التي نصب تركها علما وامارة على العقاب فان
العقاب اذا توجه على الترك ثبت وجوب المتروك ولله سبحانه ان يغفر لمن يشاء
ويعذب من يشاء لا يسل عما يفعل وهم يسلون وكذلك قول من قال في حد الفرض
هو ما يخاف العقاب على تركه فانه لا يناقض الحد الذي اورده ابو اسحاق رحمه
الله فانه لولا توجه العقاب على تركه ما خيف العقاب على تركه وكذلك قولهم
في الذم على تركه والمدح على فعله يكون مسلما من الاستاذ لقابله ويطالب
بعد هذه الموافقة بكونه قد نصب العقاب على تركه وخيف ذلك عند تقدير
الترك واذا تقرر ذلك صار معنى الوجوب الى الخبر عن كونه امارة على الثواب
امتثالا وعن كون تركه امارة على العقاب فاذا قدرنا الخبر الوارد عن كونه
واجبا كان معناه الخبر عن نصبه امارة على الثواب وعن نصب تركه امارة على

العقاب ثم ما نصبه امارة على الثواب لو شاء نصبه امارة على العقاب فما كان
جايزا ابتداء كان جايزا بعد ذلك اذ لا ينقلب الجايز مستحيلا لان الحقايق لا
تتبدل عما هي عليه وقد تبين معنى ذلك عند ذكرنا استحالة قلب الحقايق عند
تقريرنا ذلك فيما قبل فلا تناقض بين الخبرين عن ايجابه وحظره بعد الايجاب
فان ذلك راجع الى نصبه امارة على السعادة ثم نصبه امارة على الشقاوة وذلك
في المحسوسات كثير وقد ضرب بعض المحققين من ذلك امثلة واحدها ان الما
يكون شربه علامة على بقاء الحياة ويكون المزيد منه فوق الحاجة علامة على
زوال الحياة وكذلك الفعل يكون علامة على الثواب ثم الزايد منه على الاذن يكون
علامة على العقاب ومع ذلك فان الخبر مسترسل على ما هو سبب الحياة في
معتاد الله سبحانه الجاري في خلقه فانه سبحانه وتعلى يخبر ان العبد اذا شرب
من الماء ما يذهب عطشه ويروي غلته كان علامة على حياته واذا شرب منه ما
لا طاقة له بحمله كان علامة على موته وزوال حياته ثم يفعل الله العظيم بعد ذلك ما
يشاء في خلقه وهذا المثال جار في المآكل والملبس والانكحة الى غير ذلك مما
يكون البعض منه نافعا والبعض ضارا ولذلك قيل ان الله سبحانه يحيي بما يميت
به ويميت بما يحيي به ولله القدرة والاختيار فيوجد بالقدرة ويختار بالارادة
وهو العلي الكبير عن العجز والاكراه فانه لا مكره له سبحانه وتعلى فقد اندفع
السوال واما قوله لا يقوم بالانفصال عنه الا متحير في هذا الشان فاشاره
منه الى من يعرف معنى الحكم الشرعي وانه راجع الى الامر والنهي المتعلقين بالمامور
والمنهي وهذا الذي اوردنا يعسر على المعتزلة سيادته من حيث صاروا الى ان الحكم
في المامور به هو صفة نفسية له فاذا قدروا الخبر عن ثبوتها كان صدقا واذا قدروا
الخبر عن نفيها كان باطلا لان الصفة النفسية لا تبدل لها ولو خلوا عقولهم من
نزوات عوائدهم في ان الحكم صفة نفس للفعل المامور به لسهل عليهم ذلك
وهان ووضح عندهم الحق في ذلك واستبان ولكن الله يضل من يشاء ويهدي من يشاء
والرجوع عن الباطل من قريب ايسر من الرجوع من بعيد فانه من رام ان ينصر باطلا
فلا يجد حقا ينصر به الباطل الا باطلا وكلما تمادى العبد في نصرة الباطل

كثرة اباطيله وتوعر سبيله وتخبير دليله والعياذ بالله من الانفة عن قبول
الحق ممن قاله كاينا من كان وقد قال عليه السلم الحكمة ضالة المومن حيث
وجدها قيدها وفي الحديث اشارتان احداهما ان الحكمة هي المحمودة ولا عبرة
بمحلها كالدينار ينفع ويوجد في موضع غير مستحسن الهيئة ولا يستحب الانفة
فيوخذ الدينار ويترك محله والاشارة الثانية الثناء على العلم وان المومنين
لا يكونون ابدا الا طلبة للعلم كل على قدر ما يسر له من ذلك ورزقه منه لقوله
عليه السلام الحكمة ضالة المومن **قال رحمه الله** فاذا ثبت جواز النسخ
عقلا فليس يمنع منه دلالة سمعية وذلك لان الجواز مستدرك بالعقل وهو ما
لا يلقى عند تقدير وجوده وجه من وجوه الاستحالات التي ذكرناها واما وقوع
احد الجايزات فيما لا يدرك وقوعه حسا فانما يعلم بالخبر الوارد من الشرع ولا
تحكم للعقل بالوقوع فان فايدة العقل في مثل هذا الحكم بالجواز او الامتناع فاما
القضاء بوقوع ما جوزه العقل فراجع الى الشرع دون العقل وليس في الشرع
ما يمنع من النسخ بل فيه ما يقطع به في وجود النسخ قال تعلى ما ننسخ من اية
او ننسها نات بخير منها او مثلها الم تعلم ان الله على كل شي قدير الم تعلم ان الله له
ملك السموات والارض فاخبر انه القادر على الافعال بقوله على كل شي قدير
وانه المالك للاحكام ولجميع الانام بقوله له ملك السموات والارض وكذلك قوله
تعلى فينسخ الله ما يلقي الشيطان في امنية النبي عليه السلم اي في قراته والا
منية القراة ومن ذلك قوله تعلى لا يعلمون الكتاب الا اماني اي الا قراة معناه يقرون
ولا يعلمون معنى ما يقرونه من الكتاب ولذلك قال وان هم الا يظنون فاذا لم يكن
في العقل ما يحيل النسخ ولا في الشرع ما يمنع منه فقد خرج النسخ عن كونه ممتنعا
عقلا وشرعا **قال رحمه الله** وقد تبعت شرذمة من اليهود وتلقنوا من
ابن الراوندي سوالا واستنزلوا به الطغام والعوام من اتباعهم فقالوا النسخ
جايز عند الاسلاميين ولكنهم قالوا انبا بتابيد شريعتهم الى تصرم عمر الدنيا فاذا
سيلوا الدليل على ذلك رجعوا الى اخبار نبيهم اياهم بتابيد شريعته فقالوا قد
اخبرنا موسى عليه السلم بتابيد شريعته فلتتنا به وهو المصدق اجماعا وهذا

الذي ذكروه باطل من وجهين الى آخر كلامه في النسخ .. وهذه المقالة التي
اوردها عنهم هي انهم انحطوا عن دعوى الاستحالة في النسخ عقلا الى امتناع
وقوعه شرعا فقالوا ما لنا الا ان ندعي على موسى عليه السلم انه اخبر بان
شرعه لا تتبدل احكامه ولا تنقضي ايامه وهذا شان اليهود لعنهم الله في الكذب
على الله تعلى وتبديل ايات كتابه وقد بدلوا نعت محمد عليه السلم الذي ورد في
التوراة وكذبوا على الله تعلى في تبديل احكامه وجعلوا للاغنياء احكاما
وللفقراء احكاما وقد نطق الكتاب العزيز بكذبهم على الله سبحانه في كتابه فقال
فويل للذين يكتبون الكتاب بايديهم ثم يقولون هذا من عند الله ليشتروا به ثمنا
قليلا فويل لهم مما كتبت ايديهم وويل لهم مما يكسبون وكذلك قالوا لن تمسنا النار
الا اياما معدودة وافتروا على الله سبحانه في ذلك ولذلك قال الله تعلى قل
اتخذتم عند الله عهدا فلن يخلف الله عهده ام تقولون على الله ما لا تعلمون ولا عبرة
بشهادتهم عند نصوص الكتاب بكذبهم وافترايهم على الله سبحانه وتعلى والمعجزات
الدالة على صدق موسى وعيسى ومحمد صلى الله عليهم اجمعين دالة على كذب
اليهود في دعواهم هذه الدعوى وذلك قوله رحمه الله والذي ذكروه باطل من
وجهين احدهما ان ما تقولوه لو صح لكان صدقا ولو ثبت صدقا حقا لما ظهرت المعجزات
على يدي عيسى ومحمد عليهما السلم فلما ظهرت دلت على كذب اليهود وهذا الوجه
ظاهر على القطع فان موسى عليه السلم لو اخبر بذلك لصدق ولو كان كذلك ثم
اخبر عيسى عليه السلم عن احكام شرعه انها ناسخة لاحكام كانت في التوراة لتناقض
الخبران خبر موسى عليه السلم وخبر عيسى صلى الله عليه وسلم ومن كان كاذبا في دعواه
لم تظهر على يديه المعجزات فانه قد تبين ان المعجزة انما تظهر على يد الصادق وقد
ثبت تواترا ظهور المعجزات على يدي عيسى صلى الله عليه وسلم من احيا الموتى وابراء
الاكمه والابرص وخلق الطير من الطين ثم يكون عند نفخه فيه طايرا يطير باذن الله
وكذلك ظهرت المعجزات الباهرة على يدي رسول الله صلى الله عليه وسلم وهي لا تعد
كثرة فمنها ما هو في اقواله كتلاوة القران الخارق للعادة على ما سيا تي بيان اعجازه
ومنها ما هو في افعاله كوضع يده في الاناء وانبع الله له الماء من تحت اصابعه ومنها

ماهو في دعآيه وطلبته من ربه كدعابه في نزول المطر في الاستصحآ والاستسقآ
ومنها ماهو في خلقه اذ كان عليه السلم ربعة من القوم ولكنه اذا ما شاه رجل
طاله عليه السلم ومنها ماهو في خلقه وهذه ما لا يستطيع احد على حصرها
فمنها شجاعته عليه السلم وقد كان الصحابة يصدرون به في مواطن الحرب
واشجعهم من كان يقرب من مكان رسول الله صلى الله عليه وسلم في مواطن الحرب
واما سخاوته فما سيل شيا قط الا اعطاه واما رافته ورحمته فقد كان يخفف
الصلاة اشفاقا من بكآء الصبي على امه ورحمة له . واما حياوه عليه السلم
فقد كان اذا اراد ان يزجر احدا عن فعله او قوله جمع الناس فقال ما بال اقوام
يفعلون كذا او يقولون كذا ولم يكن عليه السلم فحاشا . واما تواضعه عليه
السلم فقد كان يقعد في سكك المدينة لسايل يسله او سايلة . وكان عليه
السلم لا ينصرف حتى يكون الذي يحدثه هو الذي ينصرف . واما جماله فقد كان
الصحابة يشبهونه بالقمر في تمامه . واما نجدته وقوته فقد كان يذهب في
الصعدات كانما ينحط من صبب وقد كان يدور على نسايه في اليوم الواحد وهن
تسع . واما قناعته عليه السلم فقد كان ياكل دون الشبع على الدوام وقد
كان يضع الحجر على بطنه صبرا على قلة الطعام . واما امانته وصدقه فقد
قال ثم لا تجدوني كذابا ولا بخيلا ولا جبانا . وقال عليه السلم والله اني لامين في
السمآ وامين في الارض ومن يتكلف نزف هذا البحر المحيط وكفا على ذلك دلالة
قوله سبحانه وانك لعلى خلق عظيم وقوله تعلى بالمومنين روف رحيم وقوله
تعلى وانك لتهدي الى صراط مستقيم وقوله تعلى ولو كنت فظا غليظ القلب
لانفضوا من حولك وكان عليه السلم يسير في اموره بسير الضعفآ ويامر بذلك
ويقول سيروا بسير اضعفكم فما من ضرب من ضروب المعجزات الا وقد ظهر على
يدي رسول الله صلى الله عليه وسلم نظيره مع ما ذكرناه مما خصه الله سبحانه
به من حسن الخلق والخلق وقد ظهر على يديه نطق العجمآ وكلام الحجارة
وحنين الجذع عند فراقه وهو دليل على حياة الجذع فانه انما حن شوقا
الى ما كان يسمع من الذكر ويتلذذ بكونه عليه السلم قايما عليه وقد كثر الله له

القليل من الطعام والمياه غير مامرة وقد عصمه ربه حيث انزل عليه والله
يعصمك من الناس لم رفع الحجاب وقال للذين كانوا يحرسونه اذهبوا فقد
عصمني ربي فما وصل اليه احد بعد ذلك بسوء وقد اخبر عن الغايبات الماضيه
والحاضره على حكم الصدق وقد اخبر بان الله يفتح على المومنين بلاد الروم
وفارس وقال لو نيط العلم بالثريا لناله رجال من فارس وعليه نبه عليه
السلم بقوله اطلبوا العلم ولو بالصين اشارة الى ان العلم والفقه في دين الله
يتصل الى بلاد الصين وسياتي القول في معجزاته عليه السلم على حكم التفصيل
ان شا الله سبحانه وهي ظهرت معجزة على يدي مدع في النبوة دلت على صدقه
وقد اخبر صلى الله عليه وسلم عن ربه بنسخ جميع الشرايع وقال عليه السلم لو
ادركني موسى وعيسى لم يسعهما الا ان يدخلا في شريعتي ومعناه ان احكام
هذه الشريعة لازمة لكل من ادركها من اي الامم والاديان كان ولذلك ورد ان
عيسى عليه السلم اذا نزل الى الناس في اخر الزمان يقيم الملة وانه يحكم بشريعة
رسول الله صلى الله عليه وسلم في اقامة الصلاه وايتاء الزكاة وصيام رمضان
والحج الى بيت الله الحرام على مناسكه التي امر عليه السلم ان توخذ عنه حيث قال
خذوا عني مناسككم :. فان اقرت اليهود بمعجزات عيسى ومحمد عليهما السلم فلا
يستقيم لهم ما كذبوا فيه على موسى عليه السلم في ان شريعته تتابد الى اخر
الدهر اذ الكذب لا يليق بهم دون الانبيا عليهم السلم فانهم لا يجوز عليهم الكذب على
الله سبحانه وتعلى اجماعا منا ومنهم وان راموا القدح في معجزات عيسى ومحمد
عليهما السلم لم يرموا شيا من ذلك الا لزمهم مثله في معجزات موسى صلى الله على
نبينا وعليه ولا محيص لهم فبالذي ينصرون به صدق نبيهم في الخبر عن الله
به ينتصر صدق عيسى ومحمد عليهما السلم في اخبارهما عن ربهما فيما يبلغون
من الوحي وبيان الشرع قال رحمه الله والوجه الثاني ان نقول لو
صح ما قلتموه لكان اولى الاعصار باظهارها ذلك عصر رسول الله صلى الله
عليه وسلم ومعلوم ان الجاحدين منكم لنبوة محمد صلى الله عليه وسلم لم يالوا
جهدا في رد النبوة وغيروا نعت محمد صلى الله عليه وسلم في التوراه فلو

كان فيها نص لا يقبل التاويل في تابيد شريعة موسى عليه السلم لاظهر وعد
من اقوى الغصص فلما لم يظهروه في زمان عيسى ومحمد عليهما السلم اذ لو اظهروه
لتوفرت دواعيهم على نقله استبان بذلك انه مما اخترعه نا بغتهم ويابى الله
الا ان يتم نوره ولو كره الكافرون وهذا غرضنا من الكلام في النسخ وقد حان ان
نتكلم في معجزات الرسول محمد صلى الله عليه وسلم بعد ما ثبت جواز النسخ
بقضيات العقول اعلم ان العرف قاض على القطع بامور كما تقضي الضرورة
وللعقلاء رجوع الى العرف ووقوف عنده كما يرجعون الى ضرورات العقول
ويقفون فمنها ما يكون قاطعا في الاثبات ومنها ما يكون قاطعا في النفي فاما
ما يكون على القطع في الاثبات فمسايل التواتر في الاخبار في حق من بلغه ذلك
عن البلاد النايبة والوقايع الكاينة والدول الماضية فان العرف قاض باستحالة
الكذب في ذلك فلا يتصوروا ان يتواطا الناس على الكذب في مثل ذلك بان يقولوا
تذهب منا طايفة الى فلان فيقول له ان ببغداد بلد فيه نهران دجلة والفرات
اذا كان في سوقه واذا كان في منزله تذهب اليه طايفة يخبرونه عن ذلك واذا كان
في المسجد تخبره طايفة عن ذلك حتى دفع منهم الاعتنا بالتلبيس والتلبيس
عليه سنين من عمره فهذا من احل ما يقدر وقوعه واما ما هو قاطع في النفي
فهو ان يقول قايل قد كان بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم خليفة قايم
بامور المسلمين قبل ابي بكر فيعلم على القطع عدم ذلك وانه لم يكن كذلك ولا طريق
الى العلم بعدمه الا التمسك بالعرف في ذلك وذلك علمنا بانه لو كان شي من ذلك
لاشتهر وذكر وانه لو استتر وخفي مرة لظهر في موقت اخر ومدة اخرى فان
الامر اذا كان عظيما يؤبه له وتستقل الاسرار به ولم يذكر وهذا قاطع وسبيله
العرف فنقول بعد هذا التحقيق لو كان ما تقوله اليهود من اخبار موسى عليه
السلم بتابيد احكام شريعته صدقا لما صمتت عن النطق به اليهود في ايام النبي
صلى الله عليه وسلم مع اعتنا اليهود بالطعن في الدين ودرء دعوة المسلمين
ولم يبالوا بما يدعونه من ابواب التكذيب والجحد حتى غيروا نعته صلى الله
عليه وسلم في التوراة وحملهم الكفر على الكذب على الله سبحانه في تبديل

كتابه وجحد ابانه بغيا وظلما منهم وتكبرا على العرب في ان ارسل الرسول عليه السلام
منهم فكيف كان يتصور سكوتهم عن هذه القضية مع عظمها وعلو مرتبتها في
باب نصرتهم واستقامة حجتهم فلما لم يقع منهم الاحتجاج بذكر قول موسى على
زعمهم بتابيد شرعه علمنا على القطع انه مختلق منهم وكذب على موسى صلى
الله عليه وسلم فان هم قالوا قد ذكره علماء اليهود في ايام رسول الله صلى الله
عليه وسلم ثم طمس الخبر كان ذلك من الطراز الاول الذي ذكرنا ان العرف قاض
بعدم هذه الدعوى وانها لو ثبتت وذكرها اليهود في عصر النبي صلى الله
عليه وسلم لم يكتم امرها بعد ذلك سيما والعداوة ثابتة باقية بين اهل الاسلام
وبين اليهود الى تقدم حرا فكيف يكتم ما هم اليه محتاجون وعليه في الاحتجاج
معولون وخلا فهذا معلوم على قضية ضرورات العرف الذي اشرنا اليه من
غير ريب في ذلك **فصل في معجزات نبينا صلى الله عليه وسلم**
قال رحمه الله الاولى تصدير هذا الفصل بما يتعلق بالقران وتحقيق كونه
معجزا ومقاصدنا نثبتها في معرض اجوبة عن اسولة :. فان قال قايل ما دليلكم
على ان نبيكم اظهر القران وما يومنكم ان يكون مختلقا بعده قلنا الالتجاء
في درء الضرورات ونحن باضطرار نعلم ان نبينا عليه السلام كان يدرس القران
ويتلوه ويعلمه صحبه واتباعه وما ثبت تواترا معلوم على الضرورة وجحد ذلك
بمثابة جحد كون محمد عليه السلام وجحد البلاد التي تواترت الاخبار عنها وهو
كجحد الدول والوقايع وايام الماضين ولا معنى للاطناب في ذلك وهذا الذي
قاله رحمه الله ما قال به احد من المنكرين للشريعة ولكن كل سوال يمكن ان يورده
الخصم ينبغي للعاقل ان يورده على نفسه ثم ينظر في ما يوول اليه من اوجه المحالات
ولذلك قيل كن على نفسك اشد من خصمك في مطالبتها ولا تسامحها في شيء مما
يمكن ان يطالبك به شيطان او انسان فتكون على بصيرة من دينك قل هذه سبيلي
ادعوا الى الله على بصيرة انا ومن اتبعني وهذا بيان منه سبحانه على ان الدين
يعرف بالدليل لقوله انا ومن اتبعني ومعناه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم اخذ
دينه على بصيرة والذين اتبعوه اخذوا ايضا دينهم على بصيرة لا عن تقليد ولا

ظن ولا حسبان بل بدليل واضح وبرهان والجواب عن هذا السوال من
وجهين احدهما ما ذهب اليه رحمه الله من دفع هذا السوال بكونه باطلا
بالتمسك بالضرورة في ذلك من جهة التواتر الثابت عن تدريسه عليه
السلم صحبه الاكرمين من كتاب الله وانه كان عليه السلم يتلوه الليل والنهار
وهذا ما لا مدفع لاحد فيه ولو تصور جحد ذلك لما حصل يقين بما تواترت به
الاخبار ويوول ذلك الى جحد الضرورات والى ترك الطمانينة من النفوس
عند ضرورات العقول وذلك مغالطة من العقلاء وكيف يغالط العاقل نفسه
فيما يعلمه على القطع ولا يستطيع ان يدفعه عن نفسه وهو مما يقضي به
العرف بالقطع على الاثبات الذي تقدم منا ذكره والوجه الثاني من الجواب
هو ان نبين كون القران خارقا للعادة ثم نسلم المسئلة جدلا فنقول لو ان الله
تعلى ارسل الملك بالقران فتلاه على الناس وسمعه الناس من الملك وقال
لهم الملك انما هذا الذي تسمعون مني هو معجزة لفلان بعينه لكان ذلك دالا
على انه نبي من الله تعلى مخصوص بذلك وقد تلاه جبريل عليه السلم على النبي
صلى الله عليه وسلم وعلم الرسول عليه السلم عند سماعه من الملك انه معجزه
له فكذلك لو سمعه جميع الناس وفيه محمد رسول الله لعلموا انه معجزة له ودال
على صدقه واذا ثبت انه خارق للعادة فلو سمع من غيره عليه السلم لم يخل اما
ان يكون معجزة لمن سمع منه او معجزة لغيره كما ان احدنا اليوم يسمع منه القران
وليس هو معجزة لمن يسمع منه وانما هو معجزة لمن اخبر القران انه مخصوص
به في قوله يا ايها الرسول وفي قوله وما محمد الا رسول وفي قوله محمد رسول الله
وهذا القران سمع في حياة الرسول عليه السلم وسمع بعد موته ففي اي زمان
منهما كان الاختلاق الذي ذكره الخصم ان كان في حياته فهو دليل على انه من
عنده وان كان بعد موته مع كونه خارقا للعادة كان دليلا على انه هو المخصوص
به وانه يعلم ذلك من نفسه ولو قدرنا مختلقا للقران لكان بان يدعيه لنفسه
اولى ثم كان يلزم اذا كان مختلقا لواحد من الناس ان يتطرق الاحتمال الى ان
ياتي اخر من الناس بمثله وانما امتنع على الناس الاتيان بمثله من حيث هو من

عند الله فلخصص به محمدا صلى الله عليه وسلم وقهر الله القلوب عن
تصور مثله في الضمير فضلا عن النطق به في اللسان والتعبير قال تعلى ولو
نزلناه على بعض الاعجمين فقراه عليهم ما كانوا به مومنين اشارة الى ان
العرب بالاضافة الى عجايب بلاغة القران واسلوبه المخالف لاساليب كلام العرب
كالاعاجم الطماطمة الذين لا يفقهون شيا من كلام العرب ولكنه سبحانه اخبر
عن صرفه القلوب عن الايمان واقتداره على ذلك بان اخبرانه لو انزل هذا
القران على بعض الاعاجم واتا به العرب وتلاه عليهم ما يعرفون من عجمته ما امنوا
به هنا على ما كان يظهر لهم من خرق العادة فيه حيث نطق بها عجمي ولولا اختصاص
الرسول به من عند الله ما استطاع على النطق به كالم يستطع احد من العرب
الاتيان بمثله ولا بعشر سور من مثله ولا بسورة من مثله ومعنى المثلية هاهنا
هو ان ياتي احد بكلام هو حروف غير حروف القران على اسلوب القران تحمل من
المعاني ما حمله القران هذا هو الذي لو اجتمع كل من في الوجود من المخلوقين
جنهم وانسهم على ان ياتوا به ما استطاعوا على ذلك قال تعلى قل لين اجتمعت
الانس والجن على ان ياتوا بمثل هذا القران لا ياتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض
ظهيرا اي تناصروا على السورة الواحدة منه ما وجدت منهم وهذه من معجزات
رسول الله صلى الله عليه وسلم في جملة معجزاته الشاهدة بصدقه في تبليغه
عن ربه ثم ان الله سبحانه سهل على هذه الامة حفظه وحفظه من الزيادة والنقصان
وخص الله هذه الامة بحفظه وجعلهم اهلا لتلاوته على حكم الايمان به والفهم
لمعانيه كل على ما رزقه الله من ذلك ولذلك قال عليه السلم من تعلم القران فكانما
ادرجت النبوءة بين كتفيه غير انه لا يوحى اليه فقد تلاه الملك قبل ان يتلوه
الرسول عليه السلم وكان معجزة لرسول الله عليه السلم وقد تلي بعده ومعه في
عصره وهو معجزة له فكيف ما قدر وجود القران كان معجزة لرسول الله ولكنا نعلم على
الضرورة انه عليه السلم سمع منه القران ولهذا قال سبحانه وتعلى مخبرا عن
الكفار حيث قالوا انما يعلمه بشر يعنون به سلمان لسان الذي يلحدون اليه
اعجمي وهذا لسان عربي مبين تنبيه على التعجيز انما وقع بلفظ القران الذي هو

العربي المبين اذ هو مخالف لاساليب كلام العرب فما ذا كان يعلمه الغير ما لا يعلمه
وما يعلمه فان قيل كان يعلمه المعاني كان محالا فان المعاني انما تحملها الالفا
ظ والعجمي لا يعلم الالفاظ فكيف يعلم معانيها من لا يعلمها و رسول الله صلى الله
عليه وسلم كان يتلوا القران ويدرسه صحبه قبل ان يسلم سلمان وغيره
بل كان عليه السلم يتلوا كتاب الله ويبين في الارض تسمع له حتى هدى الله من
شاء من المومنين فقد علم على القطع بتقدير استحالة ان يكون القران مختلقا
بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم قال رحمه الله فان قيل ان سلم لكم
ظهور ذلك منه في زمانه فما دليلكم على تحديه به وتعجيزه الامم بالدعاء الى معارضته
قلنا هذا ايضا معلوم على الضرورة فان رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يزل
مدليا بالقران مزريا به مدعيا اختصاصه بكتاب الله تعلى المنزل عليه ومن ذكر
ادعاء استيثاره وتعلقه بتخصيص الرب تعلى اياه بكتابه فقد جحد ما تواترت
الاخبار عنه والذي يحقق ما قلناه انا على البديهة نعلم ان واحدا من العرب
لو اتى بتقدير بمثل القران لكان ذلك قادحا فيما يتهدف من دعوى النبي مزريا
به حاطا من رتبته وهذا ما لا سبيل الى انكاره ولو لا تحديه به لما كان الامر
كذلك ولا اذفاء بما قلناه.. اختلف الناس في التحدي نفسه فذهبت طايفه
الى انه عبارة عن دعوى النبوءة وان المعجزة هي التي تصدق تلك الدعوى
وذهبت طايفه الى ان التحدي هو قوله هذه معجزتي والدالة على صدقي
وذهبت طايفه الى ان التحدي هو قوله لا ياتي احد بمثلها وزعموا ان لفظ
التحدي ماخوذ من الاعتاد فاما قول من قال التحدي هو مجرد دعوى النبوءة
فليس كذلك فان التحدي انما يكون بالفعل الخارق للعادة وذلك انما يتصور
بعد تقدم الدعوى واما قول من قال التحدي هو قوله لا ياتي احد بمثل ما
جيت به فانه باطل من حيث ان احيا الموتى قد تكرر في حق انبياء كثيره فلو
كان ذلك من شرط المعجزه لما ظهرت معجزة نبي على يدي اخر وقد ذكرت طايفه
اشتراط ذلك وقد تقدم القول على سقوط هذا الشرط عند كلامنا على الفرق
بين المعجزة والكرامة فلم يبق الا ان الاعتاد هو ان يقول هذه معجزتي وهي

الشاهد لي بالصدق دون ان يكون بمجرد الدعوى ولا بانضمام ذكر انفراده بها
دون غيره فاذا تبين ذلك فلا خفاء بان رسول الله صلى الله عليه وسلم يستدل
بان القران معجزته وشاهد بصدقه وانه كان يتحدى ويبين انه مخصوص
بالمعجزات ومؤيد بالبراهين من خوارق العادات وهذا من الغرض الذي تقدم
الكلام عليه وانه يودي الى القطع في جانب النفي والاثبات ولا سبيل في الضرورة
الى جحده وكذلك يقترن مع دعوى النبوءة والتحدي بالمعجزة المعجز للغير
عن الاتيان بمثل ما اتى به من المكذبين المعترضين والمتخرصين دون الانبياء
والاولياء من الصالحين وقد تظهر الامور عند التقدير كما تظهر عند ثبوتها
فانا لو قدرنا احدا من الناس اتى بمثل ما ظهر على يدي النبي عليه السلم لكان
ذلك قادحا في معجزته حاطا من رتبته وما ذلك الا لانه ادعى اختصاصه به
دون غيره من الناس سوى الانبياء عليهم السلم وقد سبق القول على الفرق
بين المعجزة والكرامة بما فيه مقنع فلما تبين انه لو اتى احد بمثل المعجزة من سائر
الناس لكان موذنا بضعف الدعوى ونزولها عن الدرجة العليا علم ان في نفس
ظهورها دعواه اختصاصه بها من غير ان يسمع منه قوله لا ياتي احد بمثلها
وهذا مما لا يحتاج فيه الى الاطناب كيف وقد نطق القرآن العزيز بتحديه
بالمعجزات ودل على تخصيصه بخوارق العادات قال سبحانه قل لين اجتمعت
الانس والجن على ان ياتوا بمثل هذا القرآن لا ياتون بمثله ولو كان بعضهم
لبعض ظهيرا الاية الى غيرها من الاي في معناها وقد قال تعلى فاتوا بعشر سور
مثله وقد قال تعلى فاتوا بسورة من مثله وادعوا من استطعتم من دون الله ان
كنتم صادقين وقال تعلى وادعوا شهداءكم من دون الله ان كنتم صادقين وقال في
اية فان لم تفعلوا ولن تفعلوا فاخبر انهم لا يفعلون فكان كذلك وهذا غاية في
التعجيز واخبار عن امتناع وقوع ذلك منهم **قال رحمه الله** فان قيل لا
يبعد تقدير الاختلاق في هذه الاي باعيانها فانها لا تبلغ مبلغ الاعجاز فيمتنع
تقدير اختراعها قلنا ما من اية من القران الا ونقلها ثابت على التواتر اذ تلقاها
قرات الخلف عن قراءة السلف ولم يزل الامر كذلك ينقله اصاغر عن اكابر حتى

استند النقل الى قراة الصحابة رضي الله عنهم وما نقص عدد القرآءة
في كل دهر عن عدد التواتر والذي يوضح ما قلناه انا لو شككنا في اية بعينها
لا نجد ذلك في كل آية وذلك يسقط الثقة بنقل جملة القران . فلو قال قايل
في اية واحدة من القران لم تثبت ولم تسمع في عصر رسول الله كان جاحدا
للضرورة التي نستفاد عند تواتر الاخبار وقد قال الله العظيم انا نحن
نزلنا الذكر وانا له لحافظون ولهذا لم يعتن رسول الله صلى الله عليه وسلم
بجمعه لعلمه بان الله تعلى قد تولى حفظه ولم يكل حفظه الى احد من خلقه ولما
استاثر الله برسوله وقبضه الى رضوانه ولما اقبله له من نعمته وامتنانه
وصار ابو بكر رضي الله عنه واليا وخليفة من بعده راى ان يجمع القران فاستشار
عمر بعد ذلك فاتفقا بحمد الله على ذلك وشرح الله تعلى صدورهما لذلك
فامرا ثبتا ان يجمعه من صدور الرجال والنسآء ومن الالواح وجرايد النخل
ولم يمسك احد من الناس ما عنده من كتاب الله تعلى وكانت صحفا الى ان توفي ابو بكر
رضي الله عنه ثم ولي عمر رضي الله عنه الى ان توفي رحمه الله وولي عثمان وقد كان
استحر القتل بالقراة في خلافة ابي بكر باليمامة وفقد منهم عدد كثير وجم
غفير وحفظ الله سبحانه كتابه ولم يفقد منهم من كان عنده من القران ما لا
يوجد عند غيره ممن بقي من الصحابة فراى عثمان رضي الله عنه ان ينظم
المصحف نظما ويرتبه ترتيبا بحضرة المهاجرين اهل اللسان الحجازي فما رسم
منه اية الا اذا اتى بها احد منهم شهد معه جمع على انهم سمعوها من رسول الله
صلى الله عليه وسلم ولا رتب اية بان جعلها بازاء اية الا بخبر من الصحابة بان
يقول القايل سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول اجعلوها بازاء كذا
يعني من الايات وكذلك افتتاح السور واختتامها انما كان نقلا من الصحابة ولا
نشترط في مثل هذا التواتر بل ما يصح به العمل وتقوم به الحجة وقد نزلت على
رسول الله صلى الله عليه وسلم سور كاملة لم ينفصل بعضها عن بعض بكثير عددها
ثم لم ينقص عدد الصحابة الناقلين للايات عن عدد التواتر ثم اخذ عنهم نقل القران
العدد الكثير ولم يزل الامر كذلك حتى انتهى الامر الينا ولو صح التشكك منا في

ابة لا تجه مثله في غيرها وذلك يبطل النفع بجملة آيات القرآن واما ما
كان من خلاف في القراة فانه ثابت بنقل الاثبات حتى الى قرآة الصحابة رضوان
الله عليهم ومن سدد الله نظره ونور بنور الهداية قلبه وجد القران في
نضد سوره تاخذ الاية من السورة من الاية التي قبلها في ترتيب المصحف
بطرف من معناها وكذلك التي بعدها تاخذ منها ولا ينفصل ذلك الا
الى اخر السورة ثم يبتدا في السورة الثانية ويكون الامر فيها كذلك ايضا
الى اخرها غير ان من ذلك ما هو جلي ظاهر للكثير ومنه ما يخفى على الكثير من
اهل القراة وقد ياتي المعنى في الاية ثم ياتي بعدها على بعد منها ما ياخذ
من معناها وقد فصل بين الايتين عبارات واي متعدده بمعانيها من ذلك قوله
تعلى يسلونك عن الانفال قل الانفال لله والرسول ثم اورد قوله فاتقوا الله
واصلحوا ذات بينكم الى قوله لهم درجات عند ربهم ومغفرة ورزق كريم ثم قال كما
اخرجك ربك من بيتك بالحق وان فريقا من المومنين لكارهون ووجه نظمها مع
ما قبلها وهي الاية التي قال فيها قل الانفال لله والرسول ومعناه كما اخرجك ربك
من بيتك بالحق اي بالوحي وكذلك قوله تعلى ولو ردوه الى الرسول والى اولي الامر
منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم ولولا فضل الله عليكم ورحمته لاتبعتم الشيطان
ثم استثنى بقوله الا قليلا فعلم على القطع ان هذا الاستثنا لا يعود على قوله
تعلى لاتبعتم الشيطان اذ لو كان عايدا عليه لجاء منه ان القليل كان يعتصم من
اتباع الشيطان من غير فضل من الله عليهم في ذلك ولا رحمة تحفظه الله بها عن
اتباع الشيطان وانما يعود الاستثنا على قوله تعلى لعلمه الذين يستنبطونه منهم
الا قليلا ومعناه ان النظارين المستنبطين اذا اجتهدوا وجد منهم المخطي طايفة
وهم الاكثر واخطا منهم طايفه وهم الاقل لقوله الا قليلا ويكون قوله ولولا فضل
الله عليكم ورحمته لاتبعتم الشيطان كلاما قايما بمعناه مستقلا في الخطابة بفحواه
وكذلك قوله تعلى وانكحوا الايامى منكم والصالحين من عبادكم وامايكم ان يكونوا فقراء
يغنهم الله من فضله الى اخر الاية في قوله والذين يبتغون الكتاب مما ملكت ايمانكم
فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا فيكون هذا الشرط وهو قوله ان علمتم فيهم خيرا

عابدا على تولده وانكحوا الايامى منكم والصالحين من عبادكم وامايكم ومعناه
ان علمتم فيهم خيرا ان لا يحل لاحد ان ينكح الزانية لنهي رسول الله صلى
الله عليه وسلم الرجل ان ينكح الباغية ولقوله تعلى الزاني لا ينكح الا
زانية او مشركة والزانية لا ينكحها الا زان او مشرك وحرم ذلك على المومنين
ويجوز ان نكاتب العبد والامة ولا يشترط الصلاح التام المعلوم في المكاتبة
ومن تتبع عجايب القران قضى من اياته العجب وهذا يوذن بكثرة فهم
الصحابه رضوان الله عليهم لمعاني القران وبضبطهم النقل عن رسول
الله صلى الله عليه وسلم ليكون كلام الله سبحانه وتعلى محفوظا على هذه
الامة دون من عداهم من الامم فان اهل الكتاب قد بدلوا كتاب الله تعلى وكذبوا
فيه عليه وقالوا بعد تبديلهم هو من عند الله وقال الله تعلى وما هو من
عند الله ويقولون على الله الكذب وهم يعلمون وقال تعلى ذلك بانهم قالوا
ليس علينا في الاميين سبيل وذلك ان اليهود كانوا يقولون تحل لنا اموال
العرب فانهم اميون وليسوا بعلماء قال تعلى ويقولون على الله الكذب وهم
يعلمون وكذلك بطل اهل الانجيل انجيلهم ولذلك قال تعلى قل يا اهل الكتاب
لستم على شيء حتى تقيموا التوراه والانجيل وما انزل اليكم من ربكم وليزيدن
كثيرا منهم ما انزل اليك من ربك طغيانا وكفرا وقال تعلى في شان اهل الكتاب
بما استحفظوا من كتاب الله وكانوا عليه شهداء وحفظ على هذه الامة كتابهم
فلو زيد عليه حرف واحد لاخرجه الالاف من الاطفال الاصاغر فضلا عن القراة
الاكابر وكذلك فعل الله العظيم بهذه الامة في ثبوت دينها ورسوخ معالمه
الى اخر الدهر فيقيض سبحانه وتعلى لكل علم رجالا يحفظه على ايديهم فكان
احدهم يذهب الايام الكثيره في حفظ اللغات والتسميات الموضوعة على لسان
العرب حتى قرروا لغات الشريعة من القران والحديث وهي الباب الاول من ابواب
الفقه في الشريعة اذا وضعها الله سبحانه الى رسوله على لسان العرب ثم
ان الله تعلى قيض رجالا يفحصون عن تصاريف هذه الاسماء واللغات في النطق
بها رفعا ونصبا وخفضا الى غير ذلك من مقطوعاتها وموصولاتها وممدودها

ومقصورها واستنبطوا الذلك عللا ضبطوا بها قوانين الكلام العربي
فسهل الله بذلك الفهم عنه في كتابه وعن رسوله عليه السلم في خطابه
ثم قيض الحق سبحانه رجالا يفحصون عن الصحيح من حديث رسول الله
صلى الله عليه وسلم وعلى اهل الثقة والاثبات من النقلة حتى ميزوا
بين الصحيح من الحديث والسقيم منه وعلموا التواريخ وصحة الدعاوي في
الاخذ لفلان عن فلان حتى استقر الحق المعمول به من حديثه صلى الله
عليه وسلم وكذلك جعل الله العظيم لبيان السنة عن البدعة ناسا من
عبيده بحثوا عن اغراضه عليه السلم وعما كان عليه صحبه الاكرمون ودام عليه
السلف الصالحون من الصحابة والتابعين وردوا على اهل البدع والاهواء
وبعث الله العظيم من عباده قراءة اخذوا كتابه تلقيا من السادة الابرار
صحابة الرسول صلى الله عليه وسلم وعلموه لمن ياتي بعدهم حتى حفظ الله
الكتاب على السنهم ثم قيض الله العظيم ناسا عارفين بجلاله بنا ضلون
عن دينه ويدفعون الشبه ببراهينه فنظروا في ملكوت السموات والارض اقتداء
بخليله وانباعا لامره وامر رسوله ونظروا الى قوله تعالى قل انظروا ماذا في
السموات والارض فاستعملوا الافكار واذهبوا عن انفسهم ما يشغلهم عن
ذلك ليلا ونهارا واتخذوا الخلوة انيسا وفازوا بربهم جليسا حتى تفطنوا
لعجايب صنع الله في سماواته وارضه وهم العارفون من خلقه والواقفون مع
اداء حقه فان عارض دين الاسلام معارض او جادل فيه خصم مناقض غبّروا
في وجه شبهاته بالادلة القاطعة والبراهين المنيرة الصادعة فهم جند
الاسلام وحماة الدين وقيض الله من هولاء سادة فهموا عن الله وعن رسوله
فاستنبطوا احكاما فهموا معانيها عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من اغراضه
ومما كان يبين من العلل عند ورود الاحكام مثل قوله عليه السلم اينقص
الرطب اذا يبس فلما قالوا نعم قال فلا اذا فنبهه بالقليل على الكثير وهذه
فايدة التعليل ان تنسح المعاني وتنقل الالفاظ وان تفهم المعاني تارة من
الاقوال وتارة من الاغراض وقد ظهر من اغراضه عليه السلام المباهات في

الدين والغلظة على الكفار في غير ما موضع من شريعته عليه السلم وكذلك
تبين من اغراضه التكثير لامته وكذلك ظهر من اغراضه الرفق في التكاليف
والتيسير من غير تعنيف وكذلك ظهر من اغراضه عليه السلم تفضيل
اليمين وتفضيل الايثار وحب المناجات وحب الدوام والدؤب ولذلك
قالت عايشة رضي الله عنها وقد سيلت عن عمله كان عمله ديمة وكان اذا عمل
عملا اثبته وكان احب الاعمال الى رسول الله صلى الله عليه وسلم ادومها
وان قل وكان احب الاعمال الى الله ما داوم عليه صاحبه ومن بعض هذه الاغراض
شحذت وجوه الافكار في النوازل الشرعية والمصالح الدينية في الاحكام الصادرة
عن الاوامر والنواهي فثبت الدين واكمل الله تعلى دين الاسلام وامره وايده
واهله وثواب الله انما ينال بدينه فهما وعملا وقصدا ذلك الفضل من الله
وكفى بالله عليما وقد قيل ان الدين الذي هو الاسلام بجملته معصوم كما ان المبعوث
به معصوم كما ان الامة اذا اجتمعت فاجماعها معصوم لقوله تعلى اليوم اكملت
لكم دينكم واتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الاسلام دينا ولقوله سبحانه وانا له
لحافظون ولقوله عليه السلم وقد قيل له انا نأخذ عنك في الغضب والرضى
قال خذوا عني في الغضب والرضى فوالله ما يخرج منه الا الحق واشار عليه
السلم الى فيه ولقوله عليه السلم لن تجتمع امتي على ضلالة وما كان الله
ليجمع امتي على ضلالة ولقوله تعلى ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له
الهدى ويتبع غير سبيل المومنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا
ومن قيل في حقه وساءت مصيرا كان كافرا من اهل الخلود في النار **قال رحمه
الله** فما الذي يومنكم من ان القران عورض ثم كتم ما عورض به قلنا هذا محال
اذ لو كان ذلك كذلك لظهر الامر واشتهر والخطب العظيم لا يخفى في مستقر
العادة وادعاء ما ذكره السايل بمثابة ادعاء خليفة قايم بامر المسلمين قبل
ابي بكر رضي الله عنه وذلك يعرف بطلانه على الضرورة والذي يعضد ما قلناه
ان الكفرة من لدن رسول الله صلى الله عليه وسلم الى وقتنا هذا باذلون
كنه مجهودهم في ان ينكوا في الدين باقصى الامكان فلو كانت المعارضة ممكنة

غير متعذرة لاحتنا لوا فيها على كرور الدهور وطول العصور ولو خفيت
معارضة لا نستجد مثلها وهذا السوال ما قال به احد من الناس ولكنهم
عجزوا عن المعارضة وما تعرض احد لمعارضة القرآن ولا تشمر احد لذلك علما
منهم بان معارضته غير سائغة وعجزا حاصلا في الضماير بعينها الا هي عجز جميع
الموجودين سرا وجهرا ولكن قد ذكرنا ان العاقل يبحث عن كل شبهة يمكن ان
يوردها الخصم فيوردها على نفسه حتى لا يبقى لخصمه قول لا يقوله او شبهة يوردها
عليه ولذلك ورد عن الشافعي رحمه الله انه قال عملت في اخراج كلمة يدعي
من قلبي عشرين سنة ولم يكن ذلك لبلادة فيه ولا لقصور عن بيان في ذلك
وانما كان ذلك نتيجة عقله وجودة قريحته لانه كان كلما دفعها بدليل وجه
على نفسه شبهة تقدح في دليله وتثبطه عن النهوض في سبيله فلم يزل كذلك
الى تمام عشرين سنة ومهما قدرت معارضة للقرآن قد وقعت لم يخل ذلك من
ان يكون سرا او جهرا فان كانت على حكم السر فمن اين وصل المخبر وزعمها الى
العلم بها ولا طريق لهم الى ذلك الا الخبر عنها ولو كان كذلك ثم علمها قوم لعلمها
اخرون ويعود الامر فيها الى الجهر ولو قدرت المعارضة جهرا على رءوس الاشهاد
ثم قدر اكتتامها كان جحدا للضرورة العرفية التي تقدم القول عليها والعرف
قاض بان مثل هذا الشان العظيم والخطب الجسيم لا يتصور كتمانه ثم لو قدرنا
معارضته لم يخل ذلك من ان يكون عورض القرآن كله بجملته او عورض بعضه دون
بعضه فان كانت المعارضة للبعض من القرآن دون بعضه فما البعض الذي عورض
منه وكيف السبيل الى تعيينه فان هذا لا يتصور البلوغ اليه الا بتقدير خبر
عن ذلك وان قيل انه عورض كله كان ذلك في الاستحالة اشد وعند التقدير
ابعد ونحن نعلم على القطع ان ايراد سنين جزءا من مثل القرآن لا يتصور ان
يكون مقدور المخلوق واذا كان الاتيان بثلاث ايات منه ممتنع فاحرى واولى ان
يمتنع معارضة جملته والاصل امتناع كتمان مثل هذا الامر العظيم كيف ولما رام
مسيلمة ان يعارض بعضا منه جاء باللفظ الركيك العري عن المعاني فقال
الفيل ما الفيل وما ادراك ما الفيل له ذنب وبيل وخرطوم طويل ومن نظر

الى الغيل عِلم منه ومن خلقته ما قاله فكانه قال البحر مالح والسماء فوق الارض
وهذا الغو من القول غير مفيد وقال اهل الحق ما استطاع على هذا الاسلوب
مع ركاكة لفظه حتى نظر الى قوله تعلى القارعة ما القارعة وما ادراك ما
القارعة ومع فراغ كلامه من المعنى وركاكة اللفظ ما كتم بل اشتهر فناهيك
من تقدير معارضة القرآن على حقيقة المعارضة كيف كان يتصور الكتمان فيه
ومن رام ذلك او خطر بباله التشكك في شيء من ذلك فقد خرج عن حزب العقلاء
ودخل في غمار اهل الغباوة وظلمة الجهالة فنعلم على القطع ان تقدير معارضة
القرآن مما تحيله العقول دضرورتها وتاباها القلوب بنفرتها فقد ثبت استحالة
المعارضة من كل وجه قال رحمه الله ثم ان كان اهل هذا السؤال وضربه من
القايلين بالنبوات انعكس عليهم جميع ما اوردوه في معجزات نبيهم فيقال لليهود
مابو منكران موسى عليه السلم عورضت اياته ثم تواضع بنوا اسرايل على طمس
الخبر عن ما جرى من معارضته، وهذا الاحتجاج هو من الجدل اللازم وهو
غلبة الخصم بعكس حجته عليه في مذهبه فكانه قد حاج نفسه دون غيره فبالذي
يمنعون ذلك في حق موسى عليه السلم اندفع ذلك في حق عيسى عليه السلم ومحمد
صلى الله عليه وسلم وبالذي يعترضون به على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم
يعترض عليهم بمثله في حق موسى صلى الله عليه وسلم فهذا من اللوازم في حق
الجدليات قال رحمه الله فان قيل لم تنكرون على من يزعم ان العرب ما
انكفت عن معارضة القرآن عن عجز وانما انحجزت عنه لقلة الاكتراث به قلنا
هذا ركيك من القول لا يبوح به من شدا طرفا من الاداب فان العرب في تحاورها ومنا
وضتها كانت تنتشمر اذا تهاجت لمعارضة الركيك من الشعر والرصين المتين
منه وباضطرار نعلم ان القرآن في اعتقادهم لم ينحط عن شاعر ونثر لنا ثرحتى
يحملهم الازدراء به على الانكفاف عن معارضته وهذا ايضا مما لم يقله احد
ولا تمارى في ذلك انسان ولكنه لابد من ايراد كل ما يمكن ان يورده الخصم كما ذكرناه
قبل هنا قلنا هذا مما يعلم بطلانه على الضرورة فان العرب كانت منكرة دينا مخالف
دينهم ودين آبايهم وينسبون النبي عليه السلم تارة الى الشعر وتارة الى الكهانة

شعر صح

وتارة الى السحر وتارة الى انه معلم مجنون وهو يخاطب ساير الناس بانهم
لو اتوا بمثله لكانوا صادقين في تكذيبهم للنبي عليه السلم لقوله تعالى وادعوا
من استطعتم من دون الله ان كنتم صادقين فشرط في كونهم صادقين ان ياتوا
بمثله فكيف يتركونه استهزاءً مع ما قرع سمعهم من اشتراط الصدق في حقهم
بالاتيان بمثل القران فلو جاؤوا بالشرط الذي هو الاتيان لثبت المشروط
الذي هو صدقهم فتبين بذلك انهم ليسوا بصادقين وانهم لا ياتون بمثله
ابدا وقد فضلت العرب قتل انفسهم وسبي ذراريهم واخذ اموالهم على
معارضته والاتيان بمثله على ما طلب منهم شاهدا على صدق ما عارضوا به
النبي صلى الله عليه وسلم وذلك منهم ادل دليل على انهم ما استطاعوا على
معارضته ولا على الاتيان بشيء من مثله ولا تركوا ذلك ازدراءً واستهزاءً
به وهذا معلوم على الضرورة من داب اهل العقل فان العاقل يدفع الضرر
الكثير بالضرر القليل فيتركون دفع القتل والسبي وهتك الحرمات بان
ياتوا بمثله وهم قادرون على ذلك وهذا ما لا يفعله عاقل والنبي قد صرح
بذلك في قوله عليه السلم ان كنتم صادقين كما ذكرناه فلما اثروا الحرب والقتل
والخروج عن الاوطان وتلف المهج على الاتيان بمثل القران ومعارضته علم
على القطع عجزهم عن ذلك من غير ريب **ولذلك قال رحمه الله**
كيف وكان رسول الله عليه السلم وانصاره يقولون لو عارضتم سورة من
القران لالقينا اليكم السلام واثرنا التحاجز بعد التناجز واذعنا لكم
وان تكن الاخرى اثقفنا ضرام الحرب وادمنا مراسها واحكمنا اساسها ومددنا
الايدي الى قتل النفوس وهتك السجوف عن العواتق العربيات وكيف يخطر
لعاقل وقد ظهرت كلمة الاسلام وخفقت على المسلمين الرايات والاعلام
بان يوثر الكفار اهوالا تشيب النواصي واحوالا تزيل الرواسي ولا يعارضوا
سورة من القران إزاءها فقد ثبتت المعجزة والتحدي بها والعجز عن معارضتها
وهذا القدر مغن فيما نرومه والله الموفق للصواب واليه المرجع والماب ∴ ولو
صح تركهم معارضة القران لكان ذلك ممكنا في اول الاسلام وقبل ظهوره وقبل

ظهورا هله على من سواهم من جميع طبقات الناس من حيث انهم يظنون انهم لا
يستطيعون على ضرر العرب وقهرهم واما اذا فتح الله على عباده المومنين
ومكنهم في الارض فانتشرت عليهم الرايات والاعلام واظهرهم الله سبحانه
على من سواهم من العرب والعجم فتفقد بتركهم لمعارضة القران على وجه الازراء
به باطل لا يتشاغل به لبيب سيما وهم يقدرون تقديرا على الاتيان بمثله

فصل قال رحمه الله فان قيل وضحوا وجه الاعجاز في القران
ثم بينوا القدر المعجز منه قلنا المرضي عندنا ان القران معجز لاجتماع الجزالة
مع البلاغة مع الاسلوب والنظم المخالف لاساليب كلام العرب فلا يستقل النظم
بالاعجاز على التجريد ولا تستقل الجزالة ايضا والدليل عليه انا لو قدرنا الجزالة
المحضة معجزة لم نعدم شيئا لا يخيلا اذ لو قال قايل اذا قوبل القران بخطب العرب
ونثرها واشعارها وابا جيزها لم يحط كلام الله البلغاء والسن الفصحاء
عن جزالة القران اغطاطا بينا فاطعا للاوهام وان ادعينا الاعجاز في
الاسلوب المحض والنظم المخالف لضروب الكلام فربما يتجه تقدير نظم ركيك
يضاهي نظم القران كما يوثر من ترهات مسيلمة الكذاب حيث قال الفيل ما
الفيل وما ادراك ما الفيل له ذنب وبيل وخرطوم طويل فلا يعجز عن مثل
ذلك مع الرضا بالركيك من الكلام المرذول الذي تمجه الاسماع فلزم من مجموع ما
ذكرناه ربط الاعجاز بالنظم البديع مع الجزالة اعلم ان المعجزة من شرطها ان
تكون فعلا خارقا للعادة ويتحدى بها المدعي للنبوة ثم تقع على وفق دعواه
وطلبته وشرطه الذي يشترط في حصولها عليه ولا يستطيع احد ان ياتي
بمثلها على وجه التكذيب المنظومة وهي التي سمعت من رسول الله صلى
الله عليه وسلم وسمعها الرسول عليه السلم من جبريل صلى الله عليه وسلم
وهي من فعل الله سبحانه اذ لا فعل لاحد سواه على مذهب اهل السنة ولا
تستتب هذه المسالة على قواعد الاعتزال من حيث ان العبد عندهم خالق
لكلام نفسه واختراع حروفه ونظم كلامه فاذا سيلوا عن وجه الاعجاز في القران
رجعوا الى كونه صدقا في الماضي من الزمان والمستقبل منه واذا علمت ان الحروف

الغ

والمعارضة للنبي القرآن
الذي تحدى به عليه السلام
هو كونه مع

باعيانها هي نفس الاصوات التي تُسمع فاذا قال القايل زيد فالزاي والياء
والدال اصوات متقطعة ضربا من التقطع على مخارج الحروف وهي الحركات والسكنات
الى الجهات مخصوصة تم بخرق العادة بزايد على ذهاب اللسان والشفتين عند
رَوْم التكلم الا الى جهات تكون منها حروف هو نظم او حروف هو نثر ثم النظم على
اوُجه يضبطها خمسة عشر وجها وما تنتج منها وما سواها فنثرا وما قرب
من النظم كالسجع والرجز المشطور وهذه العبارات الدالة على كلام الله
تعلى هي التي تحدى بها رسول الله صلى الله عليه وسلم العرب وهي فعل لله خارق
للعادة في سماع الكلام المفيد للمعاني وهي تتركب من جنسين احدهما الاكوان
والثاني الاصوات وكلاهما فعل لله تعلى فاما الاصوات فانها خارجة عن مقدورات
الخلق واما الاكوان التي هي الحركات والسكنات فانها من قبيل مقدورات العبيد
ولكن مع كونها مقدورة لهم فان الله تعلى هو الفاعل لها وقد تقدم القول على
ثبوت الكسب للعبد وان المكتسب هو الذي تتعلق به قدرة العبد وانما يوصف
بانه ضروري للعبد هو الذي تعلق به عجز العبد والله تعلى خالق القدرة
والمقدورها وهو خالق العجز والمعجوز به فمهما قصد العبد ان يتكلم بحروف على
مخارجها على هيئة النظم او النثر تصور منه ذلك على الوجه المعتاد ولا نتصور
منه ان ينتظم الحروف على مخارج نظما مخالفا ما ينطق به من النظم والنثر الا
ان يكون خارقا للعادة فيؤول معنى الاعجاز الى الاكوان وهي الحركات الى جهات
مخصوصه وما خرق منها يخرج من مخرجه المعتاد الا وقد يقدر عليه كل احد لكن
اذا نطقت شيا بعد شيء امتنع ان يذهب اللسان الى الجهات التي يذهب اليها لسان
التالي للقرآن العزيز الا ان يكون خارقا للعادة او قد سمعه يتلى فيتيسر على الناس
من بعد ذلك النطق به على نظمه المسموع من النبي عليه السلم ثم يسمعه بعض على
بعض ويمكن النطق به بعد ذلك ولقد يسرنا القران للذكر فهل من مدكر وذهب
بعض اصحابنا الى ان الاتيان بمثله انما امتنع من حيث انه عبارة عن معاني جمة
على وجازة اللفظ فلما لم تنته افهام العبد الى معانيه امتنع عليه النطق بها من
حيث امتناع معانيها فان المعاني سابقة للالفاظ فلا بد ان يديرا العاقل في نفسه

معاني معلومة عنده ثم يصوغ لها عبارات ينبئ بها عنها فما لم تتمكن له المعاني
لم تتمكن له العبارة عنها فاذا سمعها السامع ارتسم المسموع منها في القلب بحاسة
السمع فتصير المسموعات اشخاصا في حاسة السمع كما تصير المرئيات اشخاصا
في حاسة البصر فيتصورها في القلب ثم ينطق بما سمع منها على وفق ما سمع
وان لم يفهم معانيها ولكنه ان كان من اهل اللسان العربي سهل عليه فهم المعاني
المودعة فيها اكثر مما يسهل ذلك على الاعجمي من حيث ان المعاني التي وضعت
الحروف لها هي موجودة عند العربي دون العجمي وهذا الذي صاروا اليه غير بعيد
والوجه الاول اصح لانه كما يتيسر النطق بها بعد سماعها من غير فهم لمعانيها
او لبعضها فكذلك كان يجوز ان يتصور النطق بها اولا وان لم تفهم معانيها لولا ان
العادة مانعة من ذلك فمجرد النطق ليس بفعل والاكوان هي الافعال وفيها يكون
الاعجاز وهي التي تمتنع عن القران توجد منه على المخارج المخصوصة بعبارة
القران وبذلك وقع التحدي والاعجاز فان الجزالة انما هي عبارة عن اللفظ
النفيس الواقع في النطق والعبارة موقع الحسن وانه من وسط اللغات واعلاها
من حيث ان كثر استعمالها واستعذب النطق بها وكذلك البلاغة انما هي جمع المعاني
الكثيرة في اللفظ الجزل القليل ثم الجزالة والبلاغة ليستا بفعلين مفردين وانما
هما من توابع المفعولين اللذين هما الحركات والسكنات فلا يقع التحدي بمجردهما
وانما يقع بالحركات الى الجهات المخصوصة وبالسكنات في احياز مخصوصة عند وجود
هذه الحركات والسكنات تظهر الوجازة والبلاغة اما الوجازة فقلة التطويل
بذكر الحروف واما البلاغة فكثرة المعاني المستفادة من الالفاظ واما الجزالة
فكناية عن جودة اللغات وحسنها ورونق نورها وتحسين النطق بها وذلك
آيل الى كثرة استعمالها وكثرة تداورها فاللفظ الرائق اذا حمل المعنى الشريف
تم حسن الخطاب عنده والمعجزة على هذا هي الفعل الكامل لهذه الخصال الثلاثة
وهي الجزالة التي هي قلة الحروف والبلاغة التي هي كثرة المعاني وشرفها فهذا
هو الذي يعني بالاعجاز والمعجز هو الذي لا يقدر احد ان ياتي به وكل واحد
من هذه المفردات قد يتصور الاتيان به على انفراده واذا قدرنا نظما على اسلوب

امتنع فاذا سمع من الرسول عليه السلم تاتى النطق به كما ذكرنا، **قال** رحمه الله فان قيل ما وجه البلاغة في القران وما وجه خروج نظمه عن ضروب الكلام قلنا اما وجوه البلاغه فبينه لا خفا بها والبلاغه التعبير عن معنى سديد بلفظ شريف رايق منبئ عن المقصود من غير مزيد فهذا الكلام الجزل والمنطق الفصل ثم البليغ من الكلام تتفنن اقسامه فمنه ما هو جوامع الكلم الدالة على المعاني الكثيرة بالعبارات الوجيزة وهذا الضرب لا يعد في القران كثره فمنه ابناء الرب تعلى عن قصص الاولين ومثال المترفين وعواقب الهالكين في شطر من اية وذلك قوله تعلى فمنهم من ارسلنا عليه حاصبا ومنهم من اخذته الصيحة ومنهم من خسفنا به الارض ومنهم من اغرقنا الاية ودل ربنا سبحانه على مفتتح امر السفينة واجرايها واهلاك الكفرة واستقرار السفينة واستوايها وتوجه امر التسخير على الارض والسما بقوله تعلى قال اركبوا فيها بسم الله مجراها ومرساها ان ربي لغفور رحيم وهي تجري بهم في موج كالجبال ونادى نوح ابنه وكان في معزل يا بني اركب معنا ولا تكن مع الكافرين قال ساوي الى جبل يعصمني من الما قال لا عاصم اليوم من امر الله الا من رحم وحال بينهما الموج فكان من المغرقين وقيل يا ارض ابلعي ماءك ويا سما اقلعي وغيض الما وقضي الامر واستوت على الجودي وقيل بعدا للقوم الظالمين وانبا عن الموت وحسرة الفوت والدار الاخرة وثوابها وعقابها وفوز الفايزين وتردي الظالمين والتحذير من الغرور بالدنيا ووصفها بالقلة بالاضافة الى دار البقاء بقوله تعلى كل نفس ذايقة الموت وانما توفون اجوركم يوم القيامة فمن زحزح عن النار وادخل الجنة فقد فاز وما الحياة الدنيا الا متاع الغرور ومن اقسام الكلام البديع فن القصص من غير انحطاط عن الجزالة ومعظم البلغاء يعلوا كلامهم ما شيبوا فاذا البسوا حكايات الاحوال جاؤا بالكلام الرث والقول المستغث وان حاولوا كلاما جدلا لم يدرك الكلام مقصدهم من المعنى فهذه قصة يوسف عليه السلم مع اشتمالها على الامور المختلفه والموتلفه مسرودة على احسن نظام وابلغ كلام متلايمة الاطراف متناسبة الاكناف

كان آياتها آخذ بعضها برقاب بعض ثم القصص لا تخلو عن التزيد والتكرار
سيما اذا اختلفت المعاني وما لنا نكلف انفسنا في هذا المعتقد نزف بعجز لا
بنقص ومن اصدق الايات على بلاغة القران اعتراف العرب قاطبة بها صريحا
وضمنا فان منهم من اعترف وافصح ومنهم من صمت وسكت ولو كان في القرآن
ما يجانب الجزالة لكان احق الناس بالتعرض لنسبته الى الركاكة اهل اللسان
اعلم ان القرآن قد فات في البلاغة حدا عمدته العرب لان البلاغة انما هي
كثرة المعاني ولكنها تنحصر واما القرآن فانه لا تنحصر معانيه ابدا وهذا ما لا طاقة
لاحد من مخلوقات الله بالاتيان بمثله والبلاغة كثرة المعاني ولكنها ترجع
الى حد محدود بل ما كثرت المعاني فان الكلام ابلغ واما ان يكون الكلام لا نهاية
لمعانيه فهذا ما لم تعهده العرب ولا خطر على قلب بشر فضلا عن الطمع في الاتيان
به او بمثله وكذلك فصحاء العرب اذا اوردوا كلاما منثبتا يقصدون به معاني
معينة عندهم ظهرت فصاحتهم فاذا التزموا ذكر الحكايات ضاقت عليهم العبا
رات لان المعاني قد تعينت من غير انهم يختارونها من تلقاء انفسهم فلذلك تعسر
العبارات عنها على حكم الجزالة والقران تعلو خطابته في سرد الحكايات كسائر
انواع الخطابات ومن عجائب القرآن جدته في تكرار القراءة المرة بعد المرة من
غير ان تمجه الاسماع ولا تمل سماعه القلوب وما من كلام من انواع الكلام الا اذا
تكرر كانت السآمة عند تكرار سماعه والملال عند كثرة ترداده ومن عجائب
القران انه في اللفظ خارق للعادة وهو حامل للاحكام الشرعية والاحكام توخذ
من نفس المعجزة ولم تكن معجزة لفظية حاملة للحكم الا القرآن واما التوراة فانها
لو كانت خارقة للعادة من حيث انها الواح زمرد قد كتب الله فيها كتابه سبحانه
وتعلى والزمرد لا ينقش فلا يفعل فيه الحديد شيئا فكانت معجزة في كتبتها
لا في لفظها وقال بعض اهل العلم ان القران لو بدل منه لفظ بلفظ غيره
لعرف ذلك من حيث الاسلوب المخالف لاساليب كلام العرب وقد كان اليهود يبدلون
كلام الله في التوراة ولا يشعر لذلك احد وانما ذلك لكونها بلسان على اسلوب
كلامهم واما القران فان اسلوبه يخالف اساليب جميع الكلام العربي فلهذا لا يزاد

فيه شي الا ويعرف من جينه ثم بيسره الله تعلى على المتحفظين ليلا يزاد فيه
شي ليس منه وهذا معنى قوله تعلى وانا له لحافظون والقران من المعجزات
الدايمة الى اخر الدهر لا ينفد ولا يتغير ولهذا قال بعض المشايخ من معجزات
الرسول عليه السلم ما ابصره الصحابه رضى الله عنهم وسمعنا نحن بذلك
ومنها ما سمع الصحابة عنه وابصرناه نحن ومنها ما سمعوه وسمعناه ح
فاما ما ابصره الصحابة رضى الله عنهم وسمعنا نحن بذلك فكانشقاق القمر
ونبع الماء وتكثير القليل وما اشبه ذلك مما كان في عصره صلى الله عليه
وسلم ونقل الينا ذلك على السنة العلماء الاثبات الثقات من الصحابة
والتابعين ومن بعدهم حتى بلغ الينا الى هلم جرا ونحن لا نسترتب في ذلك
واما ما سمع الصحابة ذكره وانه يكون وراه من بعدهم فهو ما اخبر عنه
عليه السلم انه يكون بعده من الوقايع من غلبة الروم ثم غلبهم في بضع سنين
وفتح فارس والروم وذكر الدجاجلة الكاذبين في هذه الامه وذكر الفتن
التي ظهرت بعد موته صلى الله عليه وسلم تترى بعضها بعد بعض وذكر ان
الله يظهر هذا الدين على الدين كله وذلك يكون في المستقبل من زماننا هذا
وذكر المهدى العدل الذى يملا الارض قسطا وعدلا كما مليت ظلما وجورا
وذكر ان الارض يرثها عباد الله الصالحون وقال ابن عباس هم امة محمد صلى
الله عليه وسلم في اخر الزمان ومن معجزاته عليه السلم ما راه الصحابة وراينا
وسمعه الصحابة وسمعناه وهو كتاب الله العزيز لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا
من خلفه تنزيل من حكيم حميد نقله الجم الغفير من الجم الكثير حتى انتهى الينا من غير
تبديل ولا تغيير حتى يبتت اليقين لاهل الاعتنا بهذا الدين ومن معجزات
القران كونه لا اختلاف فيه ولذلك قال تعلى افلا يتدبرون القران ولو كان من عند
غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا وهذا الاختلاف يكون في وجوه منها ما يكون
في اللفظ ومنها ما يكون في المعنى فاما ما يكون في اللفظ فمثاله ان ياتي في القران
كلام مخالف لاساليب كلام العرب ويا تي اخر موافق لكلام العرب وان ياتي كلام
يعذب في حق السامع واخر ليس كذلك وجميع ما في القران مما يستلذ سماعه

بلغ ح

حتى كان كفار مكة يقولون لا تسمعوا لهذا القرآن والغوا فيه لعلكم تغلبون
ومعناه انهم كانوا يقولون اذا تلا محمد القرآن فاضربوا بايديكم بعضها على بعض
ونادوا باصواتكم حتى لا يسمعه الناس فانهم اذا سمعوه اعجبهم سماعه فيخاف
عليهم الصبوة اليه بجماله وحسنه وكانوا يقولون والله ان له لحلاوة وان عليه
لطلاوة وان اسفله لمغدق وان اعلاه لمثمر فحلاوته في السماع وطلاوته في
جزالته واسفله مغدق بلاغته في جمع المعاني الكثيرة في العبارة الوجيزة
وان اعلاه لمثمر هو كناية عن تاثيره في القلوب وثبوت حبه في الضماير وهذا
هو المراد بقوله سبحانه وانطلق الملا منهم ان امشوا واصبروا على الهتكم ان هذا
لشيء يراد ومعناه انه شيء اذا سمعه احد احبه ومال اليه وما من احد من العرب والعجم
استمع للقرآن على جهة الاسترشاد الا امن به وانما حرم الايمان به احد رجلين
امام من يستمع اليه وهو معد لتكذيبه ولا يريد الاسترشاد باستماعه فذلك يحرم
فايدته ويطبع على قلبه كما قال تعلى ومنهم من يستمع اليك حتى اذا خرجوا من عندك
قالوا للذين اوتوا العلم ماذا قال انفا اولئك الذين طبع الله على قلوبهم واتبعوا
اهواهم ومعناه اتبعوا اهوآهم في الكفر واعتقادا لانكار عليه قبل ان يسمع
ما يقول والثاني طبع الله على قلوبهم منعهم الفهم بكفرهم ولذلك قال في اية اخرى
بل طبع الله عليها بكفرهم فلا يومنون الا قليلا وان من عوايد الله سبحانه انه
يطبع على قلوب اهل الكفر والعناد لعدم الاسترشاد لا يتعلم العلم متكبر ووجه
من اوجه الخلاف ان يرد في الخطابة شيء يخالف فيه العقل وذلك ما لا يتفق فيما هو
من عند الله وهذه العلوم العقلية موجودة في كتاب الله تعلى تنبيها وكذلك استدلالا
وتامل وتفكر وتدبر فتارة يخبر عما يدل عليه الدليل وتارة يا مر بما يوصل اليه من
تلك الافكار التي يطلب بها العلم ويوصل بها اليه ثم لا تجد في كتاب الله من اخباره ما
يجوز فيه محال او يحال فيه جايزا ويجب فيه محال او جايز بل هو على هيئة صحيحة
في العقل وكل من اخبر به عن اهل النار وانهم لا يموتون فيها معلوم جواز ذلك عند
اهل العلم بالادلة العقلية وماخذها وساير الناس على ضربين في مثل ذلك
منهم من يكذب بذلك اصلا ولا يستطيع ان يتصور كون العبد في النار تشتعل فيه

النيران وهو حي يتكلم ويخاطب ويفهم الخطاب وهولاء هم الفلاسفة الكفرة
لعنهم الله والباطنية كذبوا بذلك ان يكون محسوسا وصرفوا عذاب
النار الى الالام هي في القلوب معنوية كالحسرات وضروب الندامات وفوت
المحبوبات وترادف التوبيخات الى غير ذلك من انواع الالام المعنويات والى
ذلك ذهبت النصارى والباطنية قريب مذهبهم من مذهب النصارى كذلك
المجسمة يقربون من اليهود والعياذ بالله من انواع الضلالات وطايفة يصدقون
بذلك ويتحير عقولهم في ذلك ويقول ضماير هم كيف وكيف يكون هذا
وهولاء تغلبهم هيبة الشريعة ويقوى عليهم زمام التقليد ولا يتصورون
جواز ذلك عقلا اذ لا ارتباط بين الاحراق بالنار ووجود الحياة اذ هي من
الصفات واذا قامت الصفة بمحل حكمت فيه ولا ارتباط بينها وبين غيرها من
الصفات ما لم تكن احداهما شرطا في الاخرى وقد ذكرنا مراتب الشروط قبل
هذا في اماكنها ومن كان ناظرا في هذه العقليات عرف صدق القران في ذلك
اكثر من غيره واما وقوع ما جوزه العقل ووقوعه فان ذلك يعلم بالقران والحديث
والاخبار الشرعية وعند ذلك يتضح من الاعجاز في القران لاهل النظر
والاستدلال ما لا يتضح لغيرهم حيث ينظرون في تنبيهاته على النظر في الادلة
وينظرون في ذكر تفاصيل الادلة وسياق قواعد الاستدلالات والتنبيه على
صواب الحجج العقلية والاسترسال فيها الى ان يقف الخصم ولا يوجد في شي من
ذلك خلاف وكذلك لا يوجد في القران خلاف يكون مناقضة حكم منه لحكم اخر ما
لم يكن احدهما ناسخا للاخر او يكن احدهما بيانا للاخر كالخصوص يكون بيانا للعموم
الى غير ذلك من الاحكام الشرعية والنوازل الفقهية وهذا يظهر لاهل النظر
في الاحكام كما يظهر الاول لاهل النظر في ادلة الاستسلام وكل من ارتقى في علم من
العلوم الى منتهاه تكون معرفته باعجاز القران اكثر لا محالة وكذلك من نظر في
الايام الماضية وانتقال اخبار الكتب السالفة نظر ثم نظر في القران فيجده يخبر
بالحق في ذلك كله تفصيلا وينبه على ما غفل عنه اهل ذلك الشان ولا يجدون
في ذلك مخالفة من اهل ذلك الشان لا من المتقدمين ولا من المتاخرين ولذلك قال

اهل العلم ان القرآن جمع علوم الاولين والاخرين واما ما يكتسب عند تلاوته
من الرقة في القلوب والاطلاع على ما فيه من عجايب الغيوب وما يكتسب منه من
طهارات السراير عن رذايل الاخلاق ومن الحث على شرف الهمم فهذا شي فاز به ارباب
القلوب الحاضرة مع الله عند تلاوته وترداده حتى تلهيهم ذلك عن جميع اهليهم
واموالهم بما يتلذذون به من طيبات احوالهم ❁ قال الامام ابو
المعالي رحمه الله فصل فان قيل هل في القران وجه من الاعجاز
سوى النظم والبلاغة قلنا اجل فيه وجهان معجزان احدهما الانباء عن قصص
الاولين على حسب ما الفي في كتب الله المنزلة ولم يكن رسول الله صلى الله عليه
وسلم ممن عانا تعلما ومارس تلقف كتاب وكان نشا بين ظهراني العرب ولم نعهد
له خرجات يتوقع فيها تلقف علم ودراسة كتاب فكان ذلك اصدق اية على صدقه
واشتمل القران وهو الوجه الثاني على غيوب تتعلق بالاستقبال والاخبار
عن المغيب قد تتوافق مرة او مرتين فاذا توالت الاخبار كانت خارقة للعادة فمن
غيوب القرآن قوله تعلى قل لين اجتمعت الانس والجن على ان ياتوا بمثل هذا
القران لا ياتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا وقوله فان لم تفعلوا ولن
تفعلوا .: وقوله تعلى لتدخلن المسجد الحرام ان شا الله امنين محلقين روسكم ومقصرين
لا تخافون فعلم ما لم تعلموا وقوله تعلى الم غلبت الروم في ادنى الارض وهم من بعد
غلبهم سيغلبون في بضع سنين وقوله تعلى وعدكم الله مغانم كثيرة تاخذونها الى
غير ذلك مما يطول تعداده .: وهذه ادلة قاطعة وذلك ان رسول الله صلى الله
عليه وسلم كان امّيا لا يقرا الكتب ولا يعلم صنا عنها ولم يصحب احدا ممن يتلقف
منه تعليما ثم هو صلى الله عليه وسلم اخبر بما سبق ذكره في الكتب المتقدمة من
التوراه والانجيل واخبر في القران عن اخبار الانبياء ومن امن ومن كفر وكيف
اهلك الله الكافرين وانجا المومنين ولم ينكره احد من اهل الكتاب وعلى ذلك نبه
سبحانه وتعلى بقوله فان كنت في شك مما انزلنا اليك فسل الذين يقرؤن الكتاب من
قبلك لقد جاءك الحق من ربك والمعنى بالاية من يجوز عليه الشك من غير رسول الله
صلى الله عليه وسلم فانه معصوم مبرا عن الشك فيما يوحى اليه وانما معنى الاية

موافقته عليه السلم لاخبار الكتب المتقدمة المنزلة من الله تعلى من غير تعلم
ومعناه ان من كان في شك فليسئل اهل الكتاب فاذا وافقوه على ما ذكره في كتاب
الله فانها دالة على صدقه عليه السلم ومن ذلك قوله تعلى ولم تكن لهم اية ان
يعلمه علماء بني اسرايل ولذلك قيل ان كونه عليه السلم اميا دالة على صدقه
من حيث لا يستريب اللبيب في انه مختص من الله سبحانه بانزال الكتاب عليه وعليه
نبه سبحانه بقوله وما كنت تتلوا من قبله من كتاب ولا تخطه بيمينك اذا لارتاب
المبطلون وقد اخبر عن ادم وما لقي من اكل الشجرة وما جرى له مع ابليس لعنه
الله ولم يخالفه احد من اهل الكتب السالفة والامم الخالية وقد اخبر عن نوح
وما جرى من امر السفينة وقد اخبر عن ابرهيم وقومه وما اتفق من امورهم معه وقد
ذكر قوم صالح وامر الناقة وقوم شعيب وقوم هود في اقاصيص مكررة وما من
مرة تكرر فيها ذكر امة منهم الا وفيه معان مستندركة حتى لم تخل تكرار شي منها
من ذكر فايدة متجددة وحكمة مستفادة وتخويف وترغيب وترهيب ومواعظ
واداب مع الله وتحذير من عذاب الله وكل ذلك دليل على انه مخصوص بذلك
وصادق في جميع ذلك من حيث لم ينكر عليه احد من علماء الكتاب وهذه خارقة
للعادة من غير ريب ولا شك في شي من ذلك وكذلك اخبر عن موسى عليه السلم
وجميع اقاصيصه وكيف ورثهم الله ملك مصر بعد ان اغرق القبط مع فرعون
وما جرى لموسى مع قومه في امر التيه وقصة يوسف عليه السلم مع اخوته وما
اجرى الله تعلى عليه من تاويل الاحاديث تعليما له للحكم الكثيرة والله غالب على
امره ولكن اكثر الناس لا يعلمون وكذلك اخبر عن يونس عليه السلم وما جرى له
في التقام الحوت وهو مليم وقد اخبر بقصة الخضر مع موسى عليهما السلام في
السفينة والغلام والجدار واخبر عن قصة ايوب عليه السلم واخبر عن ذي القرنين
وتطوافه من المشرق الى المغرب ومن المغرب الى المشرق وبنايه السد الاعظم
سد ياجوج وماجوج وقد اخبر عن مريم ابنة عمران وكرامتها وكفالة زكريا اياها
وانه كان يصادف عندها كلما دخل عليها رزقا ويقول انى لك هذا فتقول هو من
عند الله ان الله يرزق من يشا بغير حساب وقصة داود وسليمن وتسخير الجن له

والانس والطير وقصة بلقيس وعرشها وكيف اتى به الذي عنده علم من الكتاب
وقد اخبر عن عيسى بن مريم وما جرى له مع بني اسرايل وزعمهم انهم قتلوه
وان الله تعلى رفعه الى السماء وسينزله في اخر الزمان ويقيم به الدين ويظهر
الله الحق في ايامه عليه السلم :. وقد اخبر عن الدجال وان عيسى عليه السلام
يقتله بباب لدّ عند دمشق :. وقد اخبر سبحانه عن الياس وقومه وكيف
اهلكهم :. واما ما اخبر عليه السلم عنه في احاديثه فلا ياخذه الحصر وما من
شيء من ذلك الا واقرت به علماء اهل الكتب المتقدمة من غير انكار شيء من
ذلك والمخبر عن الشيء قد يوافق الحق احيانا ولكن لا يكون معجزة الا اذا تواتر
منه الاخبار على حكم الصدق فذلك قاطع في انه انما يقول عن اصل صحيح يعلمه لا
محالة هذا ما قضى به العرف بضرورته اذ لا يجوز عند العقلاء ان يتحدث انسان
بما لا علم عنده به ويوافق الحق فيه ابدا سرمدا وهذا كقول القايل لو ان رجلا
لا يعرف الحق لكنه يصف ابدا ما اراد ويكون في جملة اخباره صادقا من غير ان يكون
عالما فدام الاخبار على وفق العلم من غير ان يتخللها خبر كاذب امر خارق للعادة
ولا يستريب في ذلك محصل فهذه دلالة من معجزاته عليه السلم في تلاوة القران لا
ينكرها احد و الثانية من معجزات القرآن اخباره عن المغيبات الكاينات التي
تكون في مستقبل الزمان فاذا انتهى الوقت الذي عناه عليه السلم وقع ما
اخبر عنه على وفق ما اخبر عنه من غير زيادة ولا نقصان وقد ذكرنا ذلك في
صدر هذا الفصل والاخبار عن الغيوب لا يحاط به الا بالوحي خاصة لقوله
تعلى عالم الغيب فلا يظهر على غيبه احدا الا من ارتضى من رسول فانه يسلك من
بين يديه ومن خلفه رصدا ولقوله تعلى قل لا يعلم من في السموات والارض
الغيب الا الله وما يشعرون ايان يبعثون ولقوله تعلى قل لا املك لنفسي ضرا
ولا نفعا الا ما شاء الله ولو كنت اعلم الغيب لاستكثرت من الخير وما مسني السوء
ان انا الا نذير وبشير لقوم يومنون وهذه دلالة قاطعة من نص القران على انه لا
يعلم الغيب الا الله تعلى فانه الذي لا يجوز عليه السوء ولا يتصف بشيء من علامات
الافتقار وامارات الاضطرار والعبد عرضة لمجاري احكام الله سبحانه لا يعلم ما

يصيبه ولا ما يخطيه ولذلك قال عليه السلم ما اصابك لم يكن ليخطيك وما
اخطاك لم يكن ليصيبك اى ان ذلك كله انما هو جار بقدر الله سبحانه وتعلى
فاذا اخبر عن شى من المغيبات الماضيه او الكاينه علم صدقه بتصديق
اهل الكتاب له وموافقتهم له فيما اخبر عنه صلى الله عليه وسلم ويعلم صدقه فى
الكاينه بوقوع المخبر عنه هذا واما من شهدت له المعجزات وتبين له وجه الاعجاز
وفهم عن الله خطابه فى ظهور المعجزات على يديه كما تقدم وضعنا لذلك وترتيب
دلالة المعجزة فلا ينتظر وقوع المخبر عنه لعلمه بانه صادق بدلالة المعجزه على
صدقه ومن عجايب معجزاته فى ظهور معجزاته اخباره عن وقوع معجزاته فاذا قال
انى ادعو انلك الشجرة فتقبل ثم اقبلت كما قاله كانت معجزتين الخبر عن كونها
ووقوع المخبر عنه على وفق الخبر ويجرى ذلك فى النفى والاثبات فانه قال قل
لين اجتمعت الانس والجن على ان ياتوا بمثل هذا القران لا ياتون بمثله فلم يات
احد بمثله وكذلك قال فان لم تفعلوا ولن تفعلوا فقطع وجزم القول بانهم لا
يفعلون فكان ذلك ولذلك قال المشايخ اذا حدث العبد فى نفسه ان رسول الله
عليه السلم يحدث فى نفسه انه رسول الله فقد صدقته واتصفت بالايمان به
فان حديث النفس لا يصدر عن حقيقه الا عن علم فلولا ان العبد عالم بانه يخبر عن
نفسه بانه نبى صادق ما استطاع على حديث بذلك فى نفسه وانما يعلم ان رسول
الله عليه السلم يحدث فى نفسه انه رسول الله بقرينه احواله صلى الله عليه وسلم
والعلم عند قراين الاحوال علم ضرورى وكذلك المعجزة فى حق من لا يمين قراين
الاحوال لا ثمرة لها الا ان يقترن معها قراين احوال تشهد بصدق من ظهرت
على يديه وكذلك قال المشايخ من اهل العلم تدل المعجزة على صدق من ظهرت على
يديه دلالة قراين الاحوال على ما فى الضمير والله هو الذى يهدى من يشاء ان
فهم قراين الاحوال عند ظهور المعجزة او نقلها اليه نقلا تواترا فان القراين تكون مريية
حالية وتكون مقالية فقد تنقل الالفاظ وتحصر فيها المعانى المفهومة بقراين
احوال تثبت عند المقال للذى المقال والله يهدى من يشا الى صراط مستقيم
قال رحمه الله للرسول صلى الله عليه وسلم ايات لا تحصى سوى القران

كانشقاق القمر وانطاق العجماء وانباع الماء من بين خلل الاصابع وتسبيح
الحصا وتكثير الطعام القليل والمرضي عندنا ان احاد هذه المعجزات لا تثبت
تواترا ولكن مجموعها يفيد العلم قطعا باختصاصه بخوارق العادات كما ان احاد
البذل من حاتم لا يثبت تواترا ولكن مجموعها يفيد العلم على الضرورة بسخائه وكذلك
القول في جسارة امير المومنين علي بن ابي طالب رضي الله عنه وشجاعته واما
انشقاق القمر فقد اثبات عند اية من كتاب الله سبحانه ثبت نقلها تواترا فهذا
بالغ كاف فيما نرومه في معجزات رسول الله صلى الله عليه وسلم ينقسم الى ما
ينقل على قضية التواتر ومنها ما ينقل عن الاحاد الثقات الذين لم يبلغ عددهم
مبلغ عدد التواتر. فالذي ثبت منها تواترا كتاب الله سبحانه وهو اعظم معجزة خصه
الله تعلى بها بيانا من انبيايه عليهم السلم وقد ثبت نقله تواترا كما تقدم القول عليه
وانشقاق القمر من اياته عليه السلم وهو ايضا قد ثبت متواترا لان القران قد
تواترت الاخبار باياته ومن اية الا وقد ثبت نقلها تواترا كما قدمنا ذكره ولا عبرة
بمن قال من الباطنية معنى انشق القمر ظهر الحق فان العرب انما تطلق هذا الاسم على
القمر الذي هو دري في الفلك الاول عند السماء الاول الا عند الاستعارة لظهور
الشيء بذكر الشمس والقمر فيقولون هذا المعنى اظهر من الشمس او كالشمس في الظهور
والجلاء ويقولون هو كالبدر في الجمال والاشراق فلما كثر ذلك منهم انتقلوا من
التشبيه الى نقل الاسم من المشبه به فقالوا فلان شمس او بدرا او قمرا او كوكب
ولكنه اذا قيل قد كسفت الشمس وارادوا به موت زيد كان غير مفهوم المراد الا
ان تتقدم قبل ما يبينه مثل ان يقول القايل اذا مات فلان فقد انكسفت الشمس
فيعلم بقرينة المقال ان القايل اراد بالشمس فلانا الميت وكذلك قالت طايفة في
قوله تعلى اقتربت الساعة وانشق القمر معناه وانشقاق الفجر وهذا ايضا
بعيد في اللسان عسير في رتبة البيان وهو وضع المصدر مكان الفعل الماضي
والتمسك بالظاهر هو الاصل ولا يعدل عنه الى غيره الا من ضرورة ودليل
يدل عليه وهذا معلوم في اصول الفقه وليس من مقصود هذا الكتاب بيان
معانيه فان ذلك انما يظهر في كتاب التاويل من اصول الفقه فليوخذ من هناك

فهذه معجزة كتابية فعلمها الله له واخبر بها كتابه سبحانه وتعلى ومعجزات
القران لا تعد كثرة فانه ما من ثلاث ايات منه على التوالى الا وقد تحدى بها
الرسول عليه السلم حيث قال فاتوا بسورة من مثله وقد وجدنا سورة الكوثر
ثلث ايات فوقع التحدى بثلث ايات من كتاب الله فما من ثلاث ايات متواليه من
كتاب الله الا وهى معجزة لرسول الله صلى الله عليه وسلم في الاية الاولى منهن اذا
اضيفت الى اثنتين قبلها كانت معجزة لرسول الله صلى الله عليه وسلم فقد عادت
الخمس الايات معجزتين ثم الاية الاخيرة من الثلاث في الترتيب اذا اضيفت الى
اثنتين بعدها كانت معجزه لرسول الله صلى الله عليه فقد صارت الست الايات
ثلاث معجزات لرسول الله صلى الله عليه وسلم وهكذا الى اخر ايات القران وهذا
كثير في العدد من معجزاته عليه السلم لمن نظر وتنبه لما ذكرناه واما نبع الماء من
بين اصابعه فانما كان قد بسط رسول الله صلى الله عليه وسلم يده في الاناء ثم خلق
الله ماء على ماء الاناء واخرجه الله من تحت يده عليه السلم الى اعلى الاناء وقد
قيل انه نبع من بين اصابعه عليه السلم وكلى الامرين جايز ولذلك قيل ان الله تعلى
انبع الماء لموسى صلى الله على نبينا وعليه وتجره له من حجر يضربه بالعصى والحجاره
تتفجر منها الانهار غالبا اذا كانت متصلة بالارض وتجره لموسى عليه السلم من
حجر منفصل عن الارض يحمله معه ويضعه في الارض ثم يضربه بالعصا فاذا ضربه
انفجرت منه اثنتا عشرة عينا قد علم كل اناس مشربهم فيضرب العصى تجر الله تعلى
الماء من الحجر ويضرب العصا ييبس الله ماء البحر هذا اثنتا عشرة عينا وهذه اثنا
عشر طريقا يبسا والفاعل هو البارى سبحانه وتعلى بقدرته لا العصى وفلق
البحر عند الضرب بالعصى لا العصى لان البارى تعلى انما يفعل بقدرته لا بسبب
من الاسباب وقد ذكرنا ذلك عند ابطال التولد على القايلين به ثم ان الماء اذا قيل
نبع من الحجر كان توسعا في الكلام والصحيح انه سبحانه خلق ماء متصلا بالحجر واتصل
الماء بالماء حتى صار سايلا نهرا باذن الله سبحانه وتعلى وكذلك اخراج الماء من
بين اصابعه صلى الله عليه وسلم انما هو خلق الماء في الماء الذى بسط رسول الله
صلى الله عليه وسلم فيه يده في الاناء حتى توضا الناس عن اخرهم وكذلك

تكثير القليل ايضا على التوسع والمجاز ومعناه خلق الطعام ممتزجا بالطعام
لا ان القليل يكثر في نفسه فلا يعود الجوهر الواحد جوهرين ولكن يخلق الله
تعلى جواهر بازاء جواهر وهذا هو معنى التكثير في الطعام والماء وساير الاجسام
وما ذكره رحمه الله من ان احاد الخوارق لا تثبت تواترا ولكن العلم بجملتها يقع
على الضرورة فصحيح لان تكثير القليل ونبع الماء وان شهده الجم الغفير الذين
لا يصح منهم التواطؤ على الباطل فان النقل بعدهم عاد الى الاحاد ومن شرط
التواتر استواء الطرفين والواسطة بان ينقل الجمع الكثير الى الجمع الكثير
ولا يزال الامر كذلك من غير ان ينحط عدد الناقلين عن عدد التواتر ولكن اذا نقلت
طايفة نبع الماء وطايفة تكثير القليل وطايفة حنين الجذع وطايفة نطق العجما
الى غير ذلك مما نقل عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فيخرج من مضمون هذه
الاسباب التواتر عنها جملتها ومعناه ان التواتر ثبت ان العوايد انخرقت على
يديه ولا ريب في ذلك وهذا قاطع في ذلك فان احدنا لو رام ان يضبط سخاوة
حاتم طي عند اسبابها لم يجد الى ذلك سبيلا ولكنا نعلم على الجملة اتصافه بالجود
والسخاء ولا نشك في شيء من ذلك فهذه قضايا يقطع العقل بصحتها على الجملة
على القطع ولا يحيط العاقل بتفاصيلها الا بنقل الاحاد لا غير ❊ قال
رحمه الله باب في السمعيات ❊ اعلموا
ان حق ما يفتتح الباب به معنى النبوءة فليست النبوءة راجعة الى جسم النبي
عليه السلم ولا الى عرض من اعراضه ويبطل صرفها الى علم النبي بربه اذ ذلك
يثبت من غير تقدير النبوءة وباطل ايضا صرف النبوءة الى علم النبي بكونه نبيا
فان المعلوم ما لم يثبت فلا يتصور العلم به فان كان النبي عالما بنبوته فما نبوته
وفيها السؤال فالنبوءة ترجع الى قول الله تعلى لمن يصطفيه انت رسولي وهذا
بمثابة الاحكام فانها ترجع الى قول الله تعلى ولا تؤول الى صفات الافعال وليس
للفعل الواجب صفة لوجوبه نفسية بل الفعل المقول فيه افعل واجب بالقول
وذلك بمثابة المذكور الذي لا يكتسب من الذكر صفة نفسية ❊ النبوءة عند اهل
اللسان ماخوذة من امرين احدهما النبأ الذي هو الخبر والثاني النبوة التي هي

المكان المرتفع ويؤول ذلك الى رفعة الانبياء عند ربهم ويقرأ النبي بالهمز ويقرا
بغير همز بل بتشديد اليا فيكون النبي نبيا لا يؤول الى ذاته فان ذوات الحوادث
التي هي الاجسام متماثلة لاستوايها في صفات الانفس وقد تقدم القول على
صفات انفس الجواهر وانه لا يخالف جوهر سائر الجواهر بصفة نفس له تخص
به دونهم وكذلك لا يرجع معنى النبوة الى عرض من اعراضه فان اجناس الاعراض
مضبوطة وما من جسم ولا جوهر الا وهو متصف بها او باضدادها لانها تقبل
الاجناس من صفات انفسها ان الباري تعلى يخلق لها ما يشا من انواع اجناس
الاعراض فقد تساوت الجسوم في قبولها يخلق لها منها ولو تتبعنا جميع اجناس
الاعراض جميع انواع اجناسها لم تثبت النبوة من جنس منها ولا نوع من اجناسها
وكذلك لا يرجع معنى النبوة لعلم النبي بكونه نبيا فان العلم اذا تعلق بنبوته فما
المعلوم بذلك العلم الذي هو النبوة وبقي القول في المسله كما كان ولا تعلم النبوة
الا بعد ثبوتها واما قوله عليه السلم كنت نبيا وآدم بين الماء والطين وفي
حديث آخر وادم منجدل في طينته فانه يحمل على اعلام الله ملايكته بنبوته اذ
ذاك وهذا كما قال صلى الله عليه وسلم الشقي شقي في بطن امه والسعيد سعيد
في بطن امه ومعلوم ان الشقي شقي عند الله في الازل لانه اخبر ان بعضهم من
اهل النار وبعضهم من اهل الجنة ولا يتبدل لديه القول وانما معنى هذا الحديث
وما جرى مجراه في علم الملايكة حيث ورد في الحديث يقول الملك أشقي ام سعيد
فيكون العبد شقيا في علم الملك اذ ذاك ويكون سعيدا في علم الملك واما علم الله
الله سبحانه بالكاينات فازلي لا اول له ولا يتوقف تعلقه بالمعلوم على وقت وقت
من الاوقات فان الاوقات هي الحوادث من غير مزيد كما سياتي بيان ذلك عند كلامنا
على الاجال ان شا الله تعلى وقد سبق القول منا على الاوقات وحقيقة الزمان
عند الكلام على ابطال حوادث لا اول لها فلنكتف بما وقع من ذلك وبما نورد
بعد هذا ان شا الله تعلى **وقوله رحمه الله** ويبطل صرف النبوة الى علم
النبي بربه فان ذلك يصح من غير النبوة ولذلك قال اهل الحق تصح المعرفة
بالله سبحانه من غير المعرفة بالرسالة بل من غير وقوع الرسالة ولا تصح المعرفة

بالرسول وصدقه الا بعد المعرفة بمرسله وأنى يعرف المرسل من لا يعرف المرسل
فان معرفة الرسول انما تثبت بظهور المعجزات على شروطها وهي من افعال الله تعلى
ولابد من العلم بانها من افعاله سبحانه وتعلى وذلك فرع عن حدوثها فما لم يعلم حدث
العالم لم يعلم افتقاره الى الفاعل وما لم يعلم الفاعل فلا يعلم شهادة افعاله
الخارقة للعادة على صدق الرسول عليه السلم فهذا اصل صحيح في هذا الباب
وقد اختلف اصحابنا في علم النبي عليه السلم بانه نبي اذلك بالضرورة او
بالنظر في المعجزات فابو الحسن قال بضرورة العقل علم الرسول لما راى جبريل
عليه السلم انه الملك وانه من عند الله وقال القاضي رحمة الله عليه انما علم
انه نبي بما علم المومنون به نبوته عليه السلم وهو النظر في المعجزات الخارقة
للعادة وانه عليه السلم لما سمع من الملك القران علم كونه معجزا باسلوبه علم
صدق من سمعه منه وكذلك لما سمع القران من عند رسول الله صلى الله عليه
وسلم من غير تعليم بشر اياه علم صدقه عند التوفيق من الله تعلى وهو الذي يوفق
من شاء لفهم وجه الدلالة في المعجزة فيهتدي ويضل من شاء فلا يعلم وجه دلالة
المعجزة فيضل والله هو العلي الكبير يهدي من يشاء ويضل من يشاء لا يسئل عما
يفعل وهم يسئلون والعلم بذات الله ووجوده سبحانه وتعلى انما يعلم بضرورة
العقل واما المعرفة بكونه فاعلا وبما يجب له ويجوز ويستحيل فلا يوصل اليه الا
بالنظر والاستدلال بخلقه سبحانه على ذلك هكذا اجرى الله تعلى عادته ولو
شاء ان يخلق العلم بذلك لمن شاء من خلقه لفعل وهو على كل شيء قدير ولكن هكذا
ربط الله العظيم عوايده في خلقه فمن رام ان يعرف خالقه قبل ان يعرف الخلق فانه
لا يتصور منه ولذلك قال عليه السلم من عرف نفسه عرف ربه ومعناه من عرف
الصنعة عرف الصانع وهذا قد تقرر من جميع العلما العارفين ولم ينكره الا طايفة
من الحشوية الظاهرية المجسمة فانهم قالوا يعلم ما يجوز عليه سبحانه بالتقليد
فاجروا التقليد متبعا في ابواب التوحيد وقد ذم الله تعلى في الكتاب العزيز
اقواما اتبعوا اباهم على غير بصيرة ولا دلالة فقال تعلى اولو كان الشيطان يدعوهم
الى عذاب السعير وزعمت طايفة ان الانبيا يعرفون معنى الربوبية من حين الصغر

حيث يميز الصبي اباه من غيره وامه من غيرها واحتجوا في ذلك بقصة عيسى
صلى الله عليه وسلم حيث قال وهو من اهل المهد اني عبد الله اتاني الكتاب وجعلني
نبيا وجعلني مباركا اين ما كنت وهذا الذي ذكروه احتجاج عن لا ننكره ولا كنا
لا نشترطه وذهبت طايفة من اصحابنا الى ان النبي يعرف ربه قبل مدة التكليف
ليرد عليه البلوغ بلوغ مدة الخطاب وهو عارف بربه وذهبت طايفة الى ان النبي
يعرف ربه بعلم ضروري وهو راي هو بوا من ان يكون متفكرا عارفا بربه فان النظر
طلب على المعرفة بنفسه وبربه تعلى وهذا يؤول الى ان تمر عليه اوقات لا يكون
فيها عالما بربه ولا بحدوث نفسه قالوا والانبياء معصومون من ذلك كله وذهبت
طايفة الى ان الانبيا يعرفون ربهم بعلوم مكتسبة من غير تقدم نظر وهو راي تحرزوا
من ان يعرفوه ضرورة فان الضرورة لا ثواب عليها وانما يكون الثواب على ما يستطيع
عليه العبد كسبا ولا يتعلق التكليف بما لا قدرة للعبد عليه وتحرزوا من ان يسبق
العلم به الفكر فان الناظر زمان النظر ليس عارفا بما يطلب العلم به وقد بينا
في صدر هذا الكتاب ان النظر يضاد العلم بالمنظور فيه ويضاد جميع اضداده
وكل ما ذكروه جايز غير ممتنع ولا حجة لاحد منهم على تعيين مذهبه وذهب الاستاذ
ابو اسحاق رحمه الله الى ان العلم بالامور الربانية وما يجب منها ويجوز من احكامها
ويستحيل عليها انما انما تعلم بعد نظر في الادلة وطرد مسئلته هذه وقال لا يجوز
ان تتوالى العلوم من غير ان يتخللها نظر وقد سبق القول عليه في اول هذا الكتاب بما
فيه غنية وكفاية وبينا انه ليس بين النظر والعلم المطلوب به ارتباط من الارتباطات
العقلية وانه ليس بشرط فيه ولا دليل عليه ولا علة فيه ولا هو مولده ولا هو محله
وانما يرتبط العلم معه على التاخر عن وجوده على ربط الاعتياد الكاين من المعتاد من
قرب مرتبطين احدهما مع الاخر ورب مرتبطين ارتباط العوايد احدهما بعد الاخر
فاما ما يرتبط احدهما بالاخر متعاقبا كارتباط اللمس مع الاحراق وما اشبهه من قبيل
الملموسات كاللمس باليد والذوق باللسان الى غير ذلك مما يكون عند اللمس من
اللذات والالام واما ما يكون احدهما مرتبطا بالاخر متاخرا عنه فكالاكل مع الشبع
والشرب مع الري فان ذلك ارتباط معتاد واحدهما بعد الاخر ومن ذلك الفكر والعلم

فان الزمان الذي يتفكر فيه المتفكر وينظر الناظر ليس اذ ذاك بعالم

المطلوب به فانه يقع بعده ولا يقع معه ولكن كل على حسب ما عوده الله تعلى
من سرعة الفهم وبطيه فرب ناظر يعلم مطلوبه في مدة قريبة ورب ناظر تطول مدة
نظره ودهرا طويلا وذلك الى الله تعلى راجع في تدبير امور عباده فان العقول
كلها على قضية واحدة وانما هو راجع الى خلو القلب عن اضداد العلم بالمطلوب
فيقع العلم بالمطلوب سريعا عند ذلك واخر كلما نظر او عبر له تحدث في ضميره باشيا
تمنعه عن الاشتغال بالمقصود بالفهم والتعليم والتفهيم والله اعلم بسراير عباده
وبهيئات خلقتهم وقد جعل للحكمة اهلا وقد جعل للبلادة اهلا وهذا امر لا
يعلل بعلة قطعية وانما هي امور بانية ولا عبرة بالطبيعي حيث يقول ان ذلك
راجع الى قوة هي الاعتدال في المزاج او القرب من الاعتدال فان المزاج لا اصل له
فكيف ما بني عليه وقد تقدم القول في الرد عليهم عند ردنا على القايلين بالتولد
ومزجنا هم باخوانهم الفلاسفة الدهرية والالاهية ومثال ذلك في المحسوس
المعتاد الذي يكون بعد سببه الشبع مع الاكل فرب شخص ما يثبت شبعه الا بعد
الاكل طويل وماكول كثير ورب شخص يثبت له الشبع بعد اكل قليل وماكول يسير
ولا سبيل الى تعليله بعلة قاطعة الا ما يكون ظنا لا قطعا مثل ان يقول الطبيب
المعدة حارة مفرطة في الحرارة فيحترق فيها الطعام قبل نضجه فلا يبقى منه ما يسري
الى الكبد من الدماء الا يسير فلا تتغذا به الجوارح تغذية يقيم البدن الا بعد
اكل كثير لماكول كثير وهذا الذي ذكروه على وجه الدلالة على ذلك ليس بصاد
في بابه ولا مطردا عند اربابه فانا نجد الانسان ياكل كثيرا وحينيذ يكون منه
الشبع ثم ينزل كما ينزل الثور والبهايم ولو كان ما قالوه لاحترق كل ذلك في المعدة
ولا يبقى من الرجيع الا القدر اليسير وما هو على الحقيقة راجع الا لما يفعله الله
سبحانه وتعلى من الشبع اذا شا لمن يشاء ويخلقه من الجوع لمن شا اذا شاء
ثم يجري سبحانه لكل احد عادته التي خصصه بها وقانونه الذي رتبه له وهذا
تدبيره تعلى في خلقه واجراء عوايده في بريته سبحانه وتعلى ولذلك نجد الفكر
يطول ويكثر لقوم وبعد ذلك يكون المطلوب الذي هو العلم كما يحصل المطلوب
بالاكل الذي هو الشبع وكما يحصل المطلوب بالشرب الذي هو الري ونجد الفكر

ق

ري

يقصر في حق آخرين ويحصل المطلوب به الذي هو العلم كما يحصل المطلوب بالا
الذي هو الشبع عند القليل من الاكل هذه افعال الله سبحانه ولذلك قيل
ان احكامه في خلقه سبحانه لا تجري على قياس خلقه بان تاتي مفهومة العلل
وغير مفهومة هذا في مخلوقاته وكذلك في احكامه في شرايعه تارة تفهم علل
الاحكام وتارة لا تفهم للحكم علة فتبقى على حكم التعبد صرفا فالحكم لله العلي
الكبير هو الذي يريكم اياته وينزل لكم من السماء رزقا وما يتذكر الا من ينيب
واذا كان لا معنى للنبوءة الا قول الله سبحانه انت نبي ورسولي والله سبحانه
قد قال ذلك في ازله وكذلك ان قيل هو تعلق قوله سبحانه انت رسولي فان
ذلك ايضا انما يثبت ازلا اذ التعلق صفة نفس للصفة المتعلقة ولم يزل قول
الله العظيم وخبره القديم متعلقا بالمخبر عنه لا تبديل لكلمات الله فلا يكون النبوءة
وجود الكلام القديم ولا تعلقه بالمخبر عنه وانما تكون النبوءة حادثة ولذلك قال
اهل السنة النبوءة جايزة غير واجبة خلافا للمعتزلة حيث قالوا ان النبوءة
واجبة وخلافا للفلاسفة حيث قالوا ان النبوءة مستحيلة والحق عند اهل السنة
فان الله تعلى قال او يوحي باذنه ما يشاء والمشيئة لا تعلق لها الا بالجايزات واذا قيل
ارسل الله رسولا لم يكن معناه اخبر في ازله بل يكون شيا مفعولا زايدا على الخبر
الازلي واذا كان الامر كذلك فلا يخلو النبوءة اما ان يكون راجعة الى الكلام الملكي
الذي خلقه الله تعلى للملك فيكون اخباره اياه انه انباه الله هي النبوءة او يكون
ذلك راجعا الى سمع الخطاب وهو ادراك مخلوق للنبي وذلك من الصفات الحادثة
او تكون النبوءة كناية عن فهم النبي لمعنى الكلام الذي القي اليه واوحي اليه
اي القي اليه على سرعة فان الوحي معناه الاسراع ومن كلام العرب الوحا ومعناه
العجل ومن كلام العرب اوحى فلان الى فلان معناه القى اليه سرا ومن ذلك قوله
تعلى يوحي بعضهم الى بعض والشياطين لا يلقون للادمي جهرا وانما يلقون اليه
سرا في ضميره والذي ارتضاه المحققون ان النبوءة راجعة الى خطاب الله تعلى اذا
بلغ الى النبي وهو الذي انباه الله سبحانه واذا انبا الله ملكا فهو في اصل اللغة
نبي بمعنى منبا ولكن لا ينطلق في العرف نبي بهذه التسمية الا على الادمي اذا اوحي

الله تعلى اليه وكذلك اذا اخبر رسول الله صلى الله عليه وسلم احدا من
الناس فهو في اصل اللسان نبي بمعنى انباه رسول الله صلى الله عليه وسلم
ولكن لا يطلق هذا الاسم على احد عرفا غالبا وكل من انبي فهو منبي بمعنى
مخبر فان النبا هو الخبر يقال انباه اي اخبره قال الله تعلى قالت من انباك
هذا قال نباني العليم الخبير اي اخبرني العليم الخبير وقال سانبئك بتاويل ما
لم تستطع عليه صبرا اي ساخبرك فعند السمع للخطاب والفهم للمعنى
تحدث هذه التسمية لا بمجرد الخطاب قبل سماع الرسول عليه السلم العبارة عنه
وفهم معناه فان من تكلم في غيبة شخص بما خاطبه به اذا احضر لا يقال انباه
واخبره فاذا سمعه صح ان يقال انباه فهو منبا واخبره فهو مخبر على الحقيقة ولولا
هذه النكتة لكان لكل احد من خلق الله ان يقول ان الله تعلى انباني واخبرني
فانه ما من حادث الا والله العظيم قد خاطبه في عدمه وفي وجوده لانه سبحانه
اذا اراد شيا انما يقول له كن فيكون فقد خاطب جميع الكاينات ثم هو سبحانه قد
اخبر عن عظمته ووحدانيته وما يجب له من الجلال والعظمة وخاطب بذلك
جميع العقلاء من خلقه وقد امر اهل التكليف في ازله وعند وجودهم واستجماع
شرايط تكليفهم وخطاب الله تعلى عام تعلقه بجميع المكلفين ولكن لا يسمى
احد منهم نبيا الا من كلمه الله شفاها او اوحى اليه بذلك ملكا وقال اهل
المعرفة لبشر من ابصر ملكا من الملايكة وسمع كلامه مع غيره يقال انه نبي الا ان
يخاطبه لنفسه فان الصحابة ابصروا جبريل عليه السلم في حديث الاعرابي وسمعوا
كلامه مع رسول الله صلى الله عليه وسلم سوالا وجوابا ولا يقال في احد منهم
انه نبي وكذلك قال اهل المعرفة فيمن خاطبه الملك شفاها لا يقال فيه نبي
الا ان يقول له عن الله سبحانه ان الله يامرك بكذا او ينهاك عن كذا ويقول لك
افعل كذا فان الاوليا قد تخاطبهم الملايكة ويسمعون كلامهم وليسوا بانبياء
وقد روي عن بعض التابعين انه قال ان كانت كانا يسلمان علي حتى اكتويت
فانقطع عني تسليمهما والله اعلم حيث يجعل رسالاته والنبوءة خصوصية
من الله تعلى وفضيلة يهبها لمن يشاء من عباده وليست بمكتسبة وقالت

الباطنية ان النبوة مكتسبة وذهبوا الى ان العبد اذا التزم الصدق والا مانه
والعفاف من الصغر تزايد فيها بالمجاهدة في مدة التكليف حتى انقطعت عنه
الامور المشوشة للقلوب المانعة من الحضور في مطالعات الغيوب غلبت عليه
الملكية وفرت عنه الخلق الشيطانية وبقي انسانا في الظاهر ملكيا في الباطن
فيتجلا له عند ذلك انوار الربوبية ويكاشف بعجايب الغيوب حتى يعطى من
القوة بحيث يشاهد ما خلف الجدرات ويطلع على ما تكنه الضماير من الخفيات
ثم بعد ذلك تكلمه اشخاص ويسمع كلامهم دون غيره ويرى اشخاصا دون ان يراهم
غيره ومن عجيب مذهبهم قولهم لا ملك وانما هي خواطر حسنة ويقولون لا شيطان
وانما هي خواطر سيئة ولكنهم يقولون اذا خطر به هذا الخاطر يتوهمه من شخص
يخاطبه ويراه تخيلا لا حقيقة وعلى هذه الجهالة درج متصوفة الزمان ولم
يصلوا الى تحقيق وبرهان وهم مع ذلك موافقون للنصارى على هذه الجهالة
ومصاحبون لهم في هذه الضلالة وذهبت فرقة منهم الى اثبات الملايكة ولكنهم
قالوا بتخصيص الاماكن لم من غيران يبدلوها باماكن غيرها واحتجوا على
ذلك بقوله تعلى مخبرا عن الملايكة انما ابصره في منامه ثم تخيله كاينا معه محا
دثه حيث هو وهذا الذي ذكروه عناد للشريعة صدر عن جهالة بالقواعد
العقلية اذ لا يلفا في شيء من خطابة الملايكة الادميين والانتقال الى اماكنهم
وجه من وجوه الاستحالات وما لم يلف فيه امر مستحيل كان جايزا لا محالة ثم
وقوعه وكونه انما يعلم بالخبر اذ لا تحكم للعقل على ما يقع او لا يقع وانما سلطان
العقل على الجواز ثم الامر بعد ذلك راجع الى ارادة الله سبحانه فاذا اراده وهو
القادر عليه اوجده بقدرته وما تقولوه من تحدهم وجود الملايكة والشياطين
فكفر بالله وبرسوله وتكذيب لله ولرسوله والعياذ بالله من الكفر بعد الايمان
وقالوا في جبريل عليه السلم انما هو كناية عن جبر الله تعلى محمدا عليه السلام
على الحق حتى عرفه وقصده وجاهد عليه ومعنى جبريل اى جبر الله الذي
جبر عليه محمدا عليه السلم وهذا كله تخليط في دين الله وتكذيب لكتابه
قال تعلى في الملايكة يسبحون الليل والنهار لا يفترون وقالوا وهم من خشيته

ن

في ابن جبريل ع

مشفقون وقال ولا يشفعون الا لمن ارتضى وقال بايدي سفرة كرام بررة
وقال ما يلفظ من قول الا لديه رقيب عتيد ولا دين ولا ايمان لمن كذب الله في
اثبات ملايكته واثبات الشياطين المسخرين في زمان سليمان وبهذه الاباطيل
قال الجبائي وابنه من انكار الجن والملايكة وكذلك قال جميع اهل الضلال من
الفلاسفة ومن نحى نحوهم من الطبايعيين وهذه الافات لعدم العلم بالمعقولات
حتى تتبين الجايزات من المستحيلات ومن الواجبات ولذلك قيل من حكم بالوجوب
لمستحقه وبالجواز لاهله وبالاستحالة للمتصف بها كان من العلماء الربانيين
وجهابذة الدين ومن اهل اليقين المتصرفين بعقولهم في ملكوت السموات والارض
وكذلك نري ابرهيم ملكوت السموات والارض وليكون من الموقنين واليقين سكون
القلب بمعرفة الحق وثلج الصدر بمعرفة اجناس الخلق والله يهدي من يشا الى
صراط مستقيم ومن انكر الملايكة فقد انكر النبوة فانها راجعة الى انباء الباري
تعلى عنده بوساطة ملك او بغير وساطة وهذا جايز عند اهل الحق وهو ممتنع
عند اهل الاعتزال اذ لا كلام لله تعلى عندهم فان الكلام عند جماعتهم حروف
واصوات لا تقوم بذات الله ولا يتصف بها سبحانه وتعلى وانما تقوم باجسام ويسمعها
النبي ولا معنى لتسميته متكلما بها الا انه خالقها ومبدعها وقد تقدم الرد عليهم
في اثبات الكلام القديم لله تعلى واثبات كلام النفس في حق المخلوقين فاغنى عن
اعادته ههنا واذا كانت النبوة راجعة الى تعلق كلام الله سبحانه بعبد من
عبيده خطابا له والى خلق السمع له والفهم له فان ذلك امر يخص الله به
من شاء من عباده المخلصين ويمن به على من يشا من المخلوقين ولا يسال عما
يفعل وهم يسالون والله تعلى ارسل الرسل مبشرين ومنذرين وجعلهم
قادة للادميين وختمهم بافضلهم عنده رتبة واعظمهم منزلة ورفعة وحكم له
عليهم بالسيادة وقال صلى الله عليه وسلم انا سيد ولد ادم وقال ادم فمن
دونه تحت لوائي ولو ادركني موسى وعيسى لم يسعهما الا اتباعي ولا اعتراض
على الله سبحانه فيما قدره وابرمه ولا في كل ما اجرى به الحكم في القدم من تخصيص
بايجاد او عدم **فصل قال رحمه الله** فان قيل نفوا عصمة

الانبياء وما يجب لهم قلنا تجب عصمتهم عن ما ينافض مدلول المعجزة وهذا
ما نعلمه عقلا ومدلول المعجزة صدقهم فيما يبلغون فان قيل هل يجب عصمتهم
عن المعاصي قلنا اما الفواحش المؤذنة بالسقوط وقلة الديانة فيجب عصمة
الانبيا عنها اجماعا ولا يشهد العقل لذلك وانما يشهد العقل بوجوب
العصمة عن ما ينافض مدلول المعجزة وهو الصدق في كل ما يبلغون عن
الله سبحانه فاما الذنوب المعدودة من الصغاير على تفصيل سياتي الشرح
عليه فلا تنفيها العقول ولم يقم عندي قاطع على نفيها ولا على اثباتها اذ
القواطع نصوص او اجماع ولا اجماع اذ العلما مختلفون في تجويز الصغاير على
الانبياء والنصوص التي تثبت اصولها قطعا ولا يتقبل فحواها التاويل غير
موجودة : فان قيل فاذا كانت المسلة مظنونة فما الاغلب على الظن عندكم
قلنا الاغلب جوازها وما شهدت اقاصيص الانبياء عليهم السلام في آي من
كتاب الله على ذلك والله اعلم بالصواب فان قيل قد استوعبتم ما يليق
بالمعتقد في النبوات واضربتم عن الرد على العيسوية قلنا انما فعلنا ذلك لوضوح
تناقض قولهم فانهم التزموا شرعة مخصوصة بالعرب دون من عداهم وقد
علمنا ضرورة انه عليه السلام ادعا كونه مبتعثا الى الثقلين وقال تعالى وما
ارسلناك الا كافة للناس بشيرا ونذيرا وارسل دعاته الى الاكاسرة وملوك
العجم فوضح بذلك سقوط مذهبهم وتخزيه ما يسوغ جهله في النبوات في
اعلموا رحمكم الله ان العصمة في لغة العرب هي المنع ومن ذلك يقال في
الجبال وفي من امتنع منها العصم والمنع على الاطلاق لا يسمى عصمة فان
الانسان قد يمنع من الخير ولا يقال عصم من الخير فالعصمة اسم موضوع للمنع
عما يضر دون ما ينفع وهي على اربعة انواع احدها المنع عن ضرر الحيوان
حتى لا يصل احد اليه بنوع من انواع الضرر وهذا هو معنى قوله تعالى والله يعصمك
من الناس اي يمنعك من ضررهم والنوع الثاني هو عصمتهم ومنعهم من الكفر
واسبابه وموبقات ابوابه والثالث من انواع العصمة المنع من الوقوع في المعاصي
والبدع والرابع من انواع العصمة المنع من الاصرار على الذنوب صغايرها وكبا
يرها

فالانبيا عليهم السلم معصومون من الكفر وابوابه قبل الابتعاث وقبل النبوة
وهذا مما اتفق عليه جميع اهل الاسلام وان الله تعلى ما ابتعث رسولا من الكافرين
الا ان يكون منهم في الحسب لا في الكفر والضلال واما قوله تعلى ووجدك ضالا فهدى
فقد اختلف العلما فيه فمنهم من قال ووجدك ضالا اي محبا فهدى ومعنى الاية
على هذا انه كان محبا في الطاعة ولا يعلم كيفيتها حتى اعلمه الله بالوحي ما ياتي وما
يذر وهذا معنى قوله تعلى وكذلك اوحينا اليك روحا من امرنا ما كنت تدري ما الكتاب
ولا الايمان ومعناه ما كنت تدري القران قبل نزوله وما كنت تدري الايمان الذي
هو الاعمال قبل بيان احكامه واما ان يقال ان نبيا من انبيا الله كان جاهلا بما يجب
ويجوز ويستحيل على الله تعلى فلا سبيل اليه وما قال به احد من طبقات الناس ولا
من اهل الملل وقالت طايفة في قوله تعلى ووجدك ضالا فهدى اي جايرا في امر
التكاليف والاحكام فهداك معناه بين الاحكام من الحلال والحرام وقيل في معنى قوله
تعلى ووجدك ضالا فهدى اي قدوة يهتدى بك والى هذا ذهب صاحب الحقايق
في التفسير وقال ان العرب تسمي الشي الذي يقتدى به الضال في الفيافي ضالة
ومعناه يهتدي بها الضال كالشجرة او الربوة او ما نصب علامة على صواب السبيل
واستقامته واهتدا به وعلى الجملة الانبيا معصومون اجماعا من الكفر ومن
تبديل احكام الله والابتداع على شرعه والسبيل الى عصمتهم ينقسم قسمين
احدهما العقل والثاني الاجماع وعصمتهم انما تثبت من حين الوحي ونزوله ولا
تشترط العصمة قبل ذلك الا عن الشرك وعبادة غير الله سبحانه ولذلك قيل
نهايات الاوليا هي مبادي الانبيا عليهم السلم واما ما يكون من العصمة معلوما
بالعقل فهو كل ما يضاد الصدق في اخباره عن الله ولا ينا قض الصدق فيما يخبر
به عن الله سبحانه الا الكذب عليه سبحانه وتعلى وانما دل العقل على ذلك من
حيث دلت المعجزة على صدق من ظهرت على يديه فلو اتى بكذب على الله وافترا
عليه فيما امره بتبليغه لانتقضت دلالة المعجزة الدالة على صدقه ولم تكن دليلا
وبطل اعجازها وقد تعلقت دلالة المعجزة بتصديق من ظهرت على يديه تعلق الدلالة
العقلية فانها تستند في دلالتها الى وجوب كون كلام الله تعلى صدقا حقا لانها

تنزل منزلة قوله تعلى صدق انا ارسلته فلو اظهرها على يد الكاذب مع تحديه
بالصدق والنبوءة لكان قايلا له صدقت والله تعلى لا يصدق الكاذب فانه
من صدق كاذبا كان كاذبا وتعالى الله عن ذلك علوا كبيرا واذا استندت
المعجزة في دلالتها الى هذا فكل ما يناقض دلالتها فانه مؤد الى جواز الكذب
على الله تعلى عن ذلك علوا كبيرا فكل ما ودى الى كونه كاذبا على الله سبحانه
فالمعجزة تشهد عقلا انه من حيث هي دالة على صدقه فيما يبلغه عن ربه جل
وعلى واما ما كان من المحرمات التي هي من الفواحش وهي التي تسقط العدالة
وترد الشهادة وتمنع من قبولها فلا تجوز على الانبياء اجماعا من الامة واتفاقا
من الايمة وذهبت المعتزلة الى ان الانبياء معصومون فيما شانه التبليغ
وفي كل محرمة عقلا وقالوا لو ظهرت على يدي نبي محرمة وهو يقول انها محرمة
لم تثق العقلاء باقواله في الاحكام وبيان الحلال والحرام ولذلك قال الله تعلى
حكاية عن شعيب صلى الله عليه وسلم وما اريد ان اخالفكم الى ما انهاكم عنه
ولان الناس يميلون الى الافعال في نظرهم اكثر مما يميلون الى الاقوال وهذا الذي
قالوه لا اصل له فان المعجزة انما دلت على الصدق عن الله في كل ما امر ان يبلغه عن
ربه فحسب يايها الرسول بلغ ما انزل اليك من ربك وقال تعلى ما على الرسول
الا البلاغ ومعناه ما عليه في رسالته الا ان يبلغ ما امر من غير زيادة ولا
نقصان وليس عليه ان يهدي احدا فان ذلك راجع الى الله تعلى ليس عليك هداهم
ولكن الله يهدي من يشاء وقال تعالى ان تحرص على هداهم فان الله لا يهدي من
يضل وما امر ان يبلغه صنفان منه ما عليه من ربه وضايف يختص به ووضايف يشركه
فيها اهل التكليف من امته الذين ارسل اليهم ثم انعقد الاجماع على عصمتهم
من المحرمات البينة الفحش التي هي تسقط العدالة وكيف توخذ الاحكام عن
شخص لا تثبت عدالته ولا تقبل شهادته فان اصل الرسالة الشهادة على
من آمن وكفر او بدل وغير ولذلك قال تعلى ويكون الرسول عليكم شهيدا فما
كان من هذا النوع من الكباير والفواحش فان الامة مجمعة على تنزيه الانبيا
عليهم السلام منه وقد اختلف اهل العلم في الصغاير فذهبت طايفة الى ان

الصغاير هي ما لا يوذن ارتكابها بقلة الديانة ولا تسقط العدالة ولا الشهادة
وذلك مثل ما يصدر من الانسان عند الحرج والغضب ثم يندم على ما جرى
من ذلك وهو ما هو السريع الفيئة وقالت طايفة بنفي الصغاير اصلا وقالوا
ان جميع المحرمات كباير فان ما يعصى به الكبير فهو كبير فعلى قدر المعصى
بالذنب يعظم الذنب والله هو الكبير على الاطلاق فما حرمه فهو كبير على
الحقيقة فان عذاب الله شديد ولله ان يعاقب على العمل القليل بالعقاب
الكثير وله ان يعاقب على العمل الكثير بالعقاب القليل وله ان يعفو ويغفر
ولا يواخذ بالذنب لمن شاء وله ان يواخذ به من شاء من خلقه ولا اعتراض عليه
فعذابه مخوف وعفوه مرجو فكل ما صدر عن العبد مما حرمه الله فهو كبير
بالاضافة الى من عصى به وهو الله العظيم سبحانه وهذا مذهب اكثر
اهل السنه وذهبت طايفة الى ان الصغاير مقدمات المحرمات كالنظر
واللمس والقبلة والمباشرة بالبدن من غير مسيس وهو اللمم الذي قال
الله تعلى فيه الذين يجتنبون كباير الاثم والفواحش الا اللمم ان ربك واسع
المغفرة وذهبت طايفة الى ان الصغاير هي كل ما نهي عنه على وجه الكراهية
كالاكل بالشمال والاستنجا باليمين ولبس النعل بالشمال قبل اليمين وخلع
اليمين قبل الشمال الى غير ذلك مما كان الامر به ندبا والنهي عنه كراهية وبهذا
قال كثير من اهل العلم وذهبت طايفة من اهل الحديث الى ان الصغاير ما عدا
الكباير والكباير عندهم ما ذكره عليه السلام من الشرك والقتل والزنا وشرب
الخمر وشهادة الزور وقذف المحصنات والفرار من الزحف والنميمة والغيبة
وعقوق الوالدين والسحر الى غير ذلك مما ورد ذكره في الحديث عن رسول الله
صلى الله عليه وسلم من قتل الولد مخافة ان يطعم مع ابيه وكذلك الاعتراض
على القدر بقول العبد لم وكيف وقالوا ما سوى هذا وان كانت محرمات فهي من
الصغاير عندهم والاولى في هذه الاقاويل ما ذهب اليه القاضي ابو بكر الباقلاني
رحمه الله في طايفة من ان الصغاير هي كل ما نهي عنه نهي الكراهية لا نهي التحريم
ولذلك قال في قصة ادم عليه السلام انما كان النهي عن الشجرة نهي الكراهية لا

نهي التحريم فان ادم نبي من حين احياه الله تعلى ونفخ فيه من روحه وهو قوله
تعلى قال يا ادم انبئهم باسمايهم فقد خاطبه ربه وقد ثبتت العصمة للانبيا
من وقت الوحي الذي جاهم من عند الله تعلى حتى الى الممات وقد اختلف اصحابنا
في تاويل قصة ادم صلى الله عليه وسلم واكله من الشجره فمنهم من قال انما اكل
منها ناسيا للتحريم والنهي فوقع منه الاكل ولم يكن قاصدا للمعصية والمخالفه
وانما كان ناسيا وهذا التاويل غير صحيح لقوله تعلى عن قول الشيطان الرجيم
ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة الا ان تكونا ملكين او تكونا من الخالدين وهذا
يبين انهما ما اكلا منها الا عامدين قاصدين لينالا الخلود والملكية في الجنة
وكذلك قالت طايفة ما اكلا من الشجرة الا بتاويل وهو ان الله حرم عليهما
جنس الشجرة فتاول ادم انه حرم واحدة بعينها لقوله تعلى ولا تقربا هذه الشجرة
قالوا فترك المشار اليها واكل من جنسها متاولا انه لم يعم تحريم جنسها كله وهذا
ايضا ينقضه قوله تعلى فاكلا منها والضمير عايد على الشجرة المنهي عن اكلها
ولقوله تعلى الم انهكما عن تلكما الشجرة واقل لكما ان الشيطان لكما عدو مبين وكذلك
قوله تعلى مخبرا عن الشيطان الرجيم ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة الا ان تكونا
ملكين او تكونا من الخالدين وقاسمهما اني لكما لمن الناصحين فدلاهما بغرور ففي هذه
الاية دليل على ان اكلهما من الشجرة كان بعلم انها هي التي نهاهما الله عنها م
قال القاضي فلم يبق من التاويل مع عصمة ادم عليه السلم الا ان يكون النهي عن
اكل الشجرة نهيا على الكراهية لا على التحريم فاحتج عليه بقوله تعلى وعصى
ادم ربه فغوى قال مجيبا المعصية في لغة العرب تقع على ركوب ما نهي عنه على
اي وجه كان النهي على التحريم او على الكراهية وانما معنى عصى خالف فيما امر
به او فيما نهي عنه فان التحريم لا يفهم من مجرد النهي وانما يستفاد من الخبر عن
العقاب على الترك في الامر او النهي فترك المامور به اذا جعل العقاب على تركه
هو الذي يوجب الاثم وارتكاب المنهي عنه الذي جعل العقاب على ارتكابه هو الذي
يوجب الاثم والعقاب فعلى هذا كل اثم عاص وليس كل عاص اثما وذهب في هذا
الباب الى ان الصغاير هي التي تسمى ذنوبا صغاير وهي هذه التي تركها خير من فعلها

ولا عقاب في فعلها وكذلك في الترك والنهي وفي الامتثال والامر وطرد هذه
المسلة من كل الجهات وقال كل ما تكفره الاعمال فهو من هذا القبيل لقوله عليه
السلم حيث ما ذكر ما يكفر الذنوب ما اجتنبت الكبابر واما قول من قال ان الكبابر
هي المحرمات كلها والى ذلك مال ابو المعالي رحمه الله في هذا الكتاب بل صرح به
ونص عليه ثم تكون عند هولاء الصغاير ما ذهب اليه القاضي مما نهي عنه على
وجه الكراهية لا على التحريم وقال بعض اهل العلم الذنوب على ضربين
ذنب قايم بنفسه في الاثم وليس تابعا الى غيره وذنب هو مبدا غيره وتابع له في
الحكم فالاول كالظن السوء وما اشبهه في الانفراد والثاني كاللمسة والقبلة
والنظرة على التعمد اذا امر عليه السلم الرجل الذي قال نلت منها كل شي الا
الفعل فقال له الرسول عليه السلم اصليت معنا هذه الصلاه قال نعم فانزل
الله تعلى ان الحسنات يذهبن السيات ذلك ذكرى للذاكرين فقال عليه السلم
العين تزني الحديث ثم قال عليه السلم والفرج يصدق ذلك او يكذبه فاعلم عليه
السلم انه ما لم يقع الفعل الذي هو الفاحشة كان ما تقدم من ساير الافعال تسقطه
الحسنات لكونها لمما قد وعد الله بالمغفرة فيها بقوله الا اللمم ان ربك واسع
المغفرة وما نقل من امور الانبيا عليهم السلم انما كانت مقدمات للفعل لا فعلا مثل
قصة يوسف صلى الله عليه وسلم فانه قال تعلى فيه وشان زليخا امراة العزيز
ولقد همت به وهم بها لولا ان راى برهان ربه فمعنى الاية ان قوله لولا انما هو
مانع وهذا هو المعلوم في لغة العرب ان لولا امتناع الفعل لوجود غيره اذ يقول
العربي لولا فلان لذهب فلان وهو على العكس من قولهم لو جا فلان لذهب فلان
واذا كان الامر كذلك فالمفهوم من قوله تعلى لولا ان راى برهان ربه ان برهان ربه
كانت روبته عليه السلم اياه مانعة له من فعل وما ذكر من الافعال في الاية الا
قوله ولقد همت به وهم بها فعلى هذا لم يكن حرف لولا مانعا من الهم فانه قد وقع ولا
تمنع لولا من شي قد وقع واتفق وجوده وانما تمنع ما لم يكن بعد ويكون في علم الله
لولا الشي الذي كان من البرهان الذي ذكره او ما شاه الله من الموانع لوقع ذلك
الفعل ولا يحمل قوله لولا على الفراغ من المعنى بتعلى الله عن ذلك فلم يبق الا انه

انما امتنع من الهم ويكون معناه لولا ان راى برهان ربه لهم بها وذلك معلوم
من قوة المعنى ومن طريقة العرب فان احدهم يقول كان فلان قد مات لولا فلان
هذا اذا ظهر ذلك من قوة المعنى وانه لولا فلان لقتل فلان فيكون التقدير
ولقد همت به ولولا ان راى برهان ربه لهم بها هذا اذا جعلنا الهم ارادة الفعل
فيحتاج الى نفيه بلولا التي اوردناها لان ارادة الحرام حرام والدليل عليه اجماع
الامة على ان من تاب من ذنب ثم نوى واراد قصدا ان يفعله فقد انتقضت توبته
وعاد الى اصراره والتوبة فرض والاصرار محرم ولا يعيد الى الحرام وينقض الفرض
الا ما هو بوصف الحرام في ذاته فمع عصمة يوسف عليه السلام تاولنا ذلك التاويل
ونفينا عنه الهم وان كان الهم بمعنى التردد وهو قول القائل افعل لا افعل من غير
ان يكون الهم قصدا وارادة ولذلك قال عليه السلام لقد هممت ان آمر بحطب
فيحطب ثم اعمد الى قوم يتاخرون عن حضور الجمعة فاحرق عليهم بيوتهم وهذا الحديث
ولم يفعل ذلك عليه السلام فعلمنا انه لو كان قصدا ونية وعزما وعمدا لفعله عليه
السلام فانه انما يقصد ما هو طاعة او فرض ولو كان كذلك ما كان عليه السلام
تاركه حتى يقضي فيه ما عزم عليه وقصده فانه لا يقصد الا باذن الله ولا ينزل
الا باذن الله ويحتمل مع هذا ان يكون قصد ذلك بامر الله ثم تركه بامر الله والله اعلم
بما اراد رسوله عليه السلام ويدل على ان يوسف صلى الله عليه وسلم ما اتى محرمة
قصدا ولا عزما قوله سبحانه فيه كذلك لنصرف عنه السوء والفحشاء انه من عبادنا
المخلصين قال اهل العلم السوء القصد والفحشاء الفعل فقد اخبر تعالى ببراءته
عنهما جميعا وقوله سبحانه انه من عبادنا المخلصين دليل قاطع على انه لم يات شيئا
ينقض توبة ولا يثبت حوبة والناس عند الامتحان بالفتنة على اقسام فمنهم
القوي عند ذلك لا يعرج على هوى نفسه بل يا باه من اول وهلة ولا يلتفت اليه
وهؤلاء هم الاقوياء ومنهم من اذا خطر به خاطر الفتنة لم يقو على نفيه من اول وهلة
حتى تردد وقال افعل لا افعل فيكون يجره هواه وينزعه خوفه من عاقبة السوء
ثم يتداركه الله بنفي ذلك عن ضميره وهذا هو المراد بقوله تعالى للكتبة على العبد
اذا هم عبدي بسيئة فلا تكتبوها فان عملها فاكتبوها واحدة واذا هم بحسنة

فاكتبوها له حسنة وان عملها فاكتبوها له عشرا والله اعلم بذلك :. ومن
الناس من اذا ورد عليه الخاطر بالذنب وهو الكلام الدائر في النفس لم يقو على
دفعه من اول مرة حتى تردد وهم ثم تثبت على ذلك حتى انفرد عزمه وزال همه
وهذه حالة القصد والارادة والعزم وليس بعد ذلك الا الوقوع في الذنب او عصمة
او قيبة من عند الرب والذي ينبغي ان يدين به الورع المتقي في قصة الصديق صلى
الله على نبينا وعليه انه وصل الى التردد ولم يجرد قصده للفعل ولم ينته الى
العزم الذي ينقض التوبة للتائبين قال تعلى انه من عبادنا المخلصين فانه كان
معصوما من حين الوحي والنبوءة وكان نبيا من حين القاه اخوته في الجب قال
تعلى واجمعوا ان يجعلوه في غيابات الجب واوحينا اليه لتنبئنهم بامرهم هذا
وهم لا يشعرون هذا مع تحريم ثبوت القصد الى المحرمات فلابد من تاويل بصرف
الامر فيه الى الحق الذي لا يقدح في عصمة الانبياء، واما داود صلى الله عليه وسلم
فانه ما اتى محرما ولكنه ورد انه قال يارب قد ابتليت نوحا ثم اثنيت عليه وابتليت
ابرهيم واثنيت عليه بالصبر ولو ابتليت عبدك داود لوجدته صابرا هذا حرص
منه على طاعة الله وترك مخالفته ولذلك قيل اذا حرص عبد من عباد الله على ان
يمتحن فيصبر عجزه الله عن ذلك ولذلك قال اهل الحكمة في قصة ادم عليه السلم
حيث قال الله تعلى وحملها الانسان انه كان ظلوما جهولا ظلوما لنفسه جهولا
بما يؤول اليه امر ربه اذ كان في معلومه سبحانه انه يخالفه في اول ما ينهاه عنه وكان
منه حمل الامانة حرصا على ادائها والوفاء بما تحمل منها والله غالب على امره
فكان من قدر الله ما كان قيل ان داود عليه السلم كان له يوم يعبد ربه فيه
مستخليا فيه بنفسه صياما وقياما وكان له يوم يفطر فيه ويجلس فيما الى الناس
لتتفق لهم احكامهم واغراضهم من دينهم ودنياهم فلما كان يوما في عبادته وخلوته
في محرابه في منزله اذ نزل له طاير لم ير قبله مثله فاراد ان ياخذه فصعد الطاير
غير بعيد فذهب داود عليه السلم متصعدا حتى استوى على سطح البيت فلم ير
الطاير فاطلع لينظر اين ذهب الطاير فوقع بصره على امراة في منزلها تمتشط
وقيل تغتسل فنظرت اليه فابصر وجهها فتمناها قلبه ان تكون زوجا له مع

سایر ازواجه وكان تحته من الازواج مایة الا واحدة وان الله تعلى قد اجرى عادته
مع انبيايه واوليايه فضلا عن انبيايه انه ما شغل قلوبهم او قرب من ان يشغلها
عن الله تعلى اذهبه عنهم فما شغل قلوبهم وجوده اذهب عنهم وما شغلهم فقده
اقبل به اليهم ولهذا يعرفون قضا حوايجهم منه تعلى من غير دعاء احيانا وقد ذكر
انه قيل لبعض الصالحين ان الناس يسلون منك ان تدعو الله في نزول المطر
فقال يا غلام اصلح الميزاب فما استتم من اصلاح الميزاب للماء الا والماء قد نزل
من السحاب باذن الله العظيم سبحانه فاذا وجد احدهم تلك العلامة من نفسه
على جريان عادته علم من ربه قضاء حاجته وهذا مقتضى قوله تعلى في المثل
الذي ضربه الملكان لداود عليه السلم حيث قال احدهما وعزني في الخطاب فان
داود عليه السلم ما كان يحمل بعلها ان يفارقها وانما لما ارادها بقلبه وتمناها
بنفسه فلا بد من الاقبال بها اليه لكرامته عند ربه فكان ذلك سببها بالغلبة
والعزة والقهر في حق البعل فقدر الله تعلى موت البعل شهيدا في سبيل الله
تعلى ثم امره الله بتزويجها فبلغ الكتاب اجله ولزم داود خوفه ووجله والخطرة
الاولى معفو عنها اذ لا قصد فيها والتمني بالنفس ضروري لا تكليف على العبد
فيه وما زاد صلى الله عليه وسلم على ذلك ومن زعم شيا زايدا على ذلك فقد افترى
على نبي كريم من انبياء الله والعياذ بالله من الافتراء على احباب الله وحق المذنبين
في نوازل الانبياء عليهم السلم التاويل بما يسقط اللايمة عن انبياء الله لعصمتهم
من محرمات دين الله لانهم عباد الله المخلصون المنزهون عن شيم الجاهلين كيف
وقد قال الله تعلى حكاية عن يوسف الصديق صلى الله عليه وسلم والا تصرف
عني كيدهن اصب اليهن واكن من الجاهلين ولو كان قد صبا لامراة العزيز لكان
قد صار من الجاهلين والله قد شهد له في كتابه العزيز انه من عباده المخلصين
كيف وهو تعلى قد قال عنه انه كان عليه السلم يقول رب السجن احب الي مما
يدعونني اليه ولا يعدم ذو الدين تاويلا في قصص الانبياء لاجل عصمتهم على
القطع واليقين من جميع المومنين والامة لا تجتمع على باطل وضلالة ولا يسعها
في اجماعها جهالة وقد ذكرنا ان الامة معصومة عند اجماعها كما ان النبي معصوم

فيما بلغه عن ربه وعما يمنعه من قربه وقد اتفق الناس قاطبة على ان محمدا
صلى الله عليه وسلم ما ارتكب محرمة ولا صغيرة ولا كبيره وقد اختلف في
الانبياء سواه فحكي عن عيسى عليه السلم انه ما وقعت منه مخالفة كبيرة ولا
صغيرة فانه ورد في الحديث الطويل في امر الشفاعة فيذهبون الى عيسى
فيقولون انت روح الله وكلمته اشفع لنا الى ربنا فيريحنا مما نحن فيه الا تنظر
الى ما نحن فيه قال في الحديث فلا يذكر ذنبا وفي حديث اخر فيقول ان قوما اتخذوني
والاهين من دون الله وهذا يدل على رسول الله صلى الله عليه وسلم الحديث
بطوله هذا هو القول في الكبائر والفواحش من الذنوب وما عداها من الصغائر
على اي وجه كانت فان العلماء مختلفون يجوزه قوم ومنعه اخرون وقوله
رحمه الله فان قيل فاذا كانت المسئلة مظنونة فما الاغلب على الظن عندكم
قلنا الاغلب جوازها وقد شهدت اقاصيص الانبياء في اي من كتاب الله تعالى
على ذلك والله اعلم بالصواب واذا قيل قد جوزه قوم من العلما ومنعه اخرون
فليس المعنى بالجواز الجواز العقلي فان ذلك مستمعجب لا ينفصل وكل ما جوزه
العقل فالشرع مخصصه بالوقوع او بالعدم وانما المقصود بالجواز ههنا انه
اذا قدر وقوعه هل يكون في ذلك حط من درجاتهم والاصل في ذلك ان كل ما
توعد بالعقاب عليه فعلا او تركا فالانبياء مبرؤون منه ومنزهون عنه لانه
يودي الى توجه عقاب وحساب ولو جاز القليل منه لجاز الكثير فالاولى حسم
هذا الباب في شان الانبياء عليهم السلم وما عدا ذلك مما لم يتوعد عليه
بالعقاب لكن الاحسن تركه فهذا هو الذي يتصور فيه الخلاف وهو مثلا ان
يقول نبي غدا افعل كذا فينسى ان يستثني بمشيئة الله سبحانه فيكون قوله
على عزم ويكون تركه الاستثنا عن نسيان كما قال سليمان عليه السلم لاطوفن
الليلة على مائة امراة تلد كل واحدة منهن ولدا يقاتل في سبيل الله فلما لم
يستثن لم تلد منهن الا واحدة جاءت بشق غلام ولا يعد هذا من ضروب الكذب
فان الكذب هو ان يقول فعلت كذا وكذا فيما مضى او يقول افعل كذا وفي نيته
انه لا يفعل ما قال او يكون ذلك في استحسان اصله ضروري كما فعل داود عليه

عليه السلم او يكون ذلك في سماع قول المراة تطلب مطلب الشهوة وورد الكلام عليها
في محاورتها كما فعل يوسف الصديق صلى الله عليه وسلم او يكون ذلك في لبس
النعال الشمال قبل اليمين وما اشبه هذا الغرض من ذلك والله اعلم بالصواب
واما قوله رحمه الله في القول على العيسوية فلثبوت تناقضهم حيث اثبتوا نبوة
محمد صلى الله عليه وسلم ثم خصصوه بالعرب وهو قد اخبر بانه مبعوث الى الجن
والانس فيقال لهم لا يخلو من ان يكون صادقا في ادعاء النبوة ام غير صادق في
دعواه ذلك فان كان صادقا فهو مبعوث الى الكافة كما اخبر عليه السلم وان كان
كاذبا فقد شهدت المعجزات على صدقه وظهر الحق في ذلك وقد نص القران على
اعجازه على انه مبعوث الى جميع الناس قوله تعلى وما ارسلناك الا كافة للناس
بشيرا ونذيرا وقد ثبتت ايات القران تواترا وقد تقدم بيان ذلك ومن اقر بمذهب
خصمه ثم اكذب نفسه سقطت محاجته ومكالمته استهزاءا به فان عموم ابتعاثه
عليه السلم وتخصيصه فرع عن ثبوت ابتعاثه وعين الابتعاث هو المدلول بالمعجز
من غير التفات الى تعميم المبعوثين اليهم او تخصيص بعضهم بذلك فان العيسوية
ان قالوا ليس نبيا اكذبوا انفسهم في قولهم تخصيصه بالعرب دون من عداهم مع
قوله انه مبتعث الى الكافة من الانس والجن وهذه من خصايصه التي خصصه
الله بها وهي بعثته الى الكافة وانه نصر بالرعب وانه احلت له المغانم وانه
اعطي الشفاعة يوم القيامة وانه جعلت له الارض مسجدا وطهورا

فصل قال رحمه الله اعلموا وفقكم الله ان اصول العقايد
تنقسم الى ما يدرك عقلا ولا يسوغ تقدير ادراكه سمعا والى ما يدرك سمعا
وعقلا فاما ما لا يدرك الا عقلا فكل قاعدة في الدين تتقدم على العلم بكلام الله
تعلى وما سبق ثبوته في الترتيب ثبوت الكلام وجوبا فيستحيل ان يدرك بالسمع واما
ما لا يدرك الا سمعا فهو القضا بوقوع ما يجوز في العقل وقوعه ولا يتقدر الحكم
بثبوت الجايز ثبوته فيما غاب عنا الا بسمع ويتصل بهذا القسم عندنا ثبوت الاحكام
وجملة احكام التكليف وقضاياها من التحسين والتقبيح والايجاب والحظر والندب
والكراهة والاباحة وما يجوز ادراكه عقلا وسمعا فهو الذي تدل عليه شواهد

والى ما يدرك سمعا لا
يتقدر ادراكه عقلا
والى ما يجوز ادراكه سمعا وعقلا

العقول ويتصور ثبوت العلم بكلام الله تعلى متقدما عليه فهذا القسم يتوصل الى
علمه بالسمع والعقل ونظير هذا القسم اثبات جواز الرؤية واستبداد البارى تعلى
بالخلق والاختراع وما ضاهاهما مما يندرج تحت الضبط الذى ذكرناه فاما كون
الرؤية ووقوعها بطريق ثبوتها الوعد الصادق والقول الحق فاذا ثبتت هذه
المقدمة فيتعين بعدها على كل معتن بالدين واثق بعقله ان ينظر فيما تعلقت
به الادلة العقلية فان صادفه غير مستحيل في العقل وكانت الادلة السمعية
قاطعة في طرقها لا مجال للاحتمال في ثبوت اصولها ولا في تاويلها فما هذا سبيله
فلا وجه الا القطع به وان لم تثبت الادلة السمعية بطرق قاطعة ولم يكن مضمونها
مستحيلا في العقل وثبتت اصولها قطعا ولكن طرق التاويل تجول فيها فلا
سبيل الى القطع ولكن المتدين يغلب على ظنه ثبوت ما دل الدليل السمعي على
ثبوته وان لم يكن قاطعا وان كان مظنون الشرع المتصل بنا مخالفا لقضية
العقل فهو مردود قطعا فان الشرع لا يخالف العقل ولا يتصور في هذا القسم
ثبوت سمعي قاطع ولا خفاء به فهذه مقدمات السمعيات لابد من الاحاطة بها
ونحن الان نسرد ابوابها تترا مستعينين بالله تعلى ومتوكلين عليه ونذكر
في كل باب ما يليق به في فصول معدودة ان شاء الله عز وجل قوله رحمه الله
ان اصول العقايد تنقسم الى ما يدرك عقلا ولا يسوغ تقدير ادراكه سمعا والى
ما يدرك سمعا ولا يتقدر ادراكه عقلا والى ما يجوز ادراكه سمعا وعقلا :. عول
رحمه الله في هذا الباب على ان ما جاز ان يعلم قبل العلم بان لله تعلى كلاما فهو الذى
يعلم بادلة العقول دون ادلة السمع وهذا فيما لا ادراك فيه من ادراكات الحواس
ويعول في هذا الباب على ان ما صح ان يعلم ثم توقف العلم به على ثبوت العلم بكلام
الله وانه متكلم فانه مما يعلم سمعا اذ السمعيات كلها وان تشعبت طرقها فان
مآلها كلها كلام الله تعلى الحق وقوله الصدق فاعلم ان العلوم المتعلقة
بالله تعلى تنقسم فمنها ما يتعلق بوجوده وذاته ومنها ما يتعلق بصفاته ومنها
ما يتعلق بارتباط صفاته بمخلوقاته ومنها ما يتعلق بالنفي المضاف اليه والى
صفاته سبحانه :. فاما ما يتعلق بذاته فهو العقل بضرورته وقد رام قوم ان يصيروا

العلم بذاته استدلالا وقالوا انما يعلم بان العاقل ينظر في السموات والارض
ويعلم انها صادرة عن فاعل فعلها على الضرورة واستدلوا بقوله تعلى ولين
سالتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله وغفلوا عن قوله تعلى قل
الحمد لله بل اكثرهم لا يعلمون فاخبر انهم يقولون بغير علم بذلك الا القليل ولو
كان الامر كما قالوا ما جهل الفيلسوف ان السموات والارض حادثة وقد ذهبوا
الى ان العالم قديم لا فاعل له وانهم متى ما عزوه الى فاعل فانهم يقولون ان العالم
قديم وذلك يناقض قولهم انه صدر عن فاعل فان القديم هو الذي لا اول له ولا
معنى لصدوره عن فاعل فان ما لا اول له لا يفعل اذ لا بد للفاعل عن ان يتقدم على
المفعول بما لا اول له وذلك لوجوب قدم الفاعل اذ المحادث لا يفعل شيا وقد
تقدم بيان ذلك ومع جهل الفيلسوف حدوث العالم فانهم لم ينكروا وجود الاله
سبحانه وتعلى يخرج من ذلك ان العلم بوجوده ضروري ولذلك قال اهل الحق
ان وجوده تعلى يعلم بضرورة العقل ولم ينكر احد وجود الفاعل لاقدمه و لا
تنزيهه عن الافات والنقايص ولم يصدر من احد في القديم قول بعدمه ولا بحدوثه
ولا بانه يليق به عيب ومن وصفه من الكفرة بما يدل على الافات كالمجسمة وغيرهم
من اهل الضلالة انما قالوا ذلك لاعتقادهم ان ذلك كمال في حقه ولو علموا انه
يودي الى اتصافه بالافات الجسمانية ما التزموا ذلك لان ضرورة عقولهم تقطع
بتنزيهه سبحانه عن الاتصاف بالافات على الجملة والغلط عندهم انما وقع في
تفاصيل النقايص والافات لا في ان النقص لا يليق به كما ان العقل علم بالوجوب
والجواز والاستحالة ولكن عند تقسيم هذه المعلومات على الذوات وقع الجهل
من كثير من الناس وهناك يتميز اهل الهدى من اهل الضلال فثبت ان وجوده
تعلى انما يعلم بضرورة العقل الذي هو الوجود على الاطلاق وما بعد ذلك من
العلم بصفاته وتنزيهه عن مثل وعيب ونقص فسبيله النظر والاستدلال
بخلقه فاذا علم الحدوث في حق العالم علم افتقاره الى الفاعل واذا علم اتقان اجسام
العالم علمت احاطته الفاعل باجزاء العالم على التفصيل وهذه ادلة العالم
على الفاعل وذلك يتصور حصول العلم به من قبل حصول العلم بالكلام عند ابي

الحسن الاشعري وذهب الاستاذ ابو اسحاق رحمه الله الى ان الربوبية لا
تعقل لمن لا امر له ولا نهي والسبيل الى العلم بكونه حيا كالسبيل الى العلم بكونه
متكلما وهذه الدلالة تكون من باب الشرطية فانه اذا ثبت كونه سبحانه عالما
قادرا مريدا من كونه حيا لملازمة الشرط للمشروط في ضرورة العقل اذ لا يعقل
عالم غير حي وكذلك اذا ثبت كونه تعلى عالما فلا بد من كونه مخبرا متكلما وهذه
الدلالة تجري على قواعد اهل السنة ولا تستقيم لاهل الاعتزال مع مصيرهم
الى نفي كلام النفس وذهابهم الى ان لا كلام سوى العبارات والاصوات وفا لو اتجرد
تهاكما صار اليه المحققون فلم يثبتوا كلاما قديما اصلا وقد جحدوا الضرورة في
اثباتهم في الازل كونه عالما من غير ان يكون مخبرا عما علمه والعاقل منا يقطع
بان العالم اذا اخبر في نفسه عن مخبر انما يخبر عنه لعلمه به ولولا علمه به ما اخبر
عنه ولا امكن ذلك فلا يتصور ان يعلمه سبحانه عالما الا من علمه
متكلما وهذا هو الذي ذهب اليه الاستاذ ابو اسحاق رحمه الله وهو ينقض
التقسيم الذي قدمه ابو المعالي رحمه الله حيث قال كل ما يصح ان يعلم قبل العلم
بان الله تعلى متكلم فهو من معلومات العقول وما لا يصح ان يعلم الا بالسمع هو
ما لا يتصور علمه الا بعد العلم بكلامه سبحانه وتعلى فان ابا اسحاق رحمه الله
يمنع ان تعلم صفة من صفاته سبحانه الا مع العلم بكلامه تعلى او بانه متكلم فتصير
المسئلة مذهبية خلافية ثم يلزمه اذا سئل عن كلام الله سبحانه او كونه متكلما
من اي القسمين هو اهو مما يعلم عقلا او يعلم سمعا فان زعم انه مما يعلم عقلا لزمه
ان يتوقف العلم به على العلم به وذلك تناقض حتى يقول القايل يتوقف العلم بالكلا
على العلم بالكلام وذلك مما لا يعقل وان قال ان الكلام لا يعلم بالعقل ثبوته كان ذلك
موقوفا علمه على العلم بالكلام فان ما لا يعلم عقلا انما يعلم سمعا واصل السمع الكلام
القديم واليه ترجع الاحكام الشرعية كلها فاذا توقف العلم بالكلام على السمع
وطرق السمع راجعة الى الكلام فكيف يعلم بالسمع شيا وهو لا يعلم الكلام وهذه
غاية في التناقض فالوجه اذا القطع بان كونه متكلما انما يدرك العلم به بالدليل
العقلي كما ذهب اليه ابو اسحاق الاسفرايني رحمه الله واما قوله ومنها ما يعلم سمعا

ولا يعلم عقلا وهو تخصيص احد الجائزين بالوقوع بدلا من الاخر ومن هذا القبيل
ثبوت الاحكام فانها راجعة الى قول الله سبحانه وصادرة عن امره ونهيه خلافا
للمعتزلة فانهم صيروا الاحكام الى صفات انفس الافعال وقد سبق الرد عليهم
عند الكلام على التحسين والتقبيح العقليين على زعمهم حتى تبين انصرافها الى
موجبات الشرع دون موجبات العقل وهذه لا حكم للعقل فيها نفيا ولا اثباتا
واما قوله ومنها ما يدرك العلم به عقلا وسمعا فقد خصص هذا الضرب بما يعلم
بالسمع ويتصور العلم به قبل العلم بكلام الله تعلى وضرب له مثلا فقال وهذا
بمثابة جواز الرؤية واستبداد الرب تعلى بالخلق والاختراع دون غيره وهذا
التقسيم في هذا الضرب غير صحيح فان العقل يدل على جواز رؤيته سبحانه
وتعلى ولا يتوقف العلم به على ورود السمع وانما يعلم بالسمع ودلالته وقوع
الرؤية التي جوزها العقل فحسب وكذلك استبداد الرب تعلى بالخلق والايجاد
فانه معلوم عقلا ايضا اذ يستحيل في العقل ان يخلق العبد شيا من الاشيا لانا
قد بينا ان قدرة العبد عرض لا يجوز بقاؤها كسائر الاعراض فلا نتصور ان يتمكن
بها من الايجاد والابداع والاختراع فهذه طريقة عقلية ولا يتوقف العلم بها على
الدلالة السمعية فقد بطل الاشتراك بين العقل والسمع في هذه المسلة وانما
ورد في الشرع ذكر ما دل عليه العقل تنبيها وما من شي مما دل عليه العقل الا وقد
نبه الباري عليه في كتابه وحث على طلب العلم به بقوله انظروا الى غير ذلك من
ضروب التوبيخ للكافرين المعرضين عن ايات الله المستهزئين برسل الله وما يجحد
باياتنا الا الكافرون ولو كان لما ذكر الرؤية وانه لا خالق سواه يكون ذلك دليلا
سمعيا فما من شي من جميع مدلولات العقل الا وهو مدلول عليه فالوجه انه لا مدلول
عليه الا عقلا او سمعا واما الشرع ففيه اخبار عن المعقولات والمشروعات جميعا
فالذكر شي والدلالة شي اخر ففي الرتبة تقديم المعقولات علما بها على المسموعات
وقوعا اذ يجوز في العقل ان لا يبعث الله احدا ويجوز ان يعرفه عباده من غير ارسال
رسول في الترتيب الشرعي ان الشرع يجب اولا من حيث لا يتصور الوجوب والحظر والندب
والكراهية والاباحة الا بالادلة السمعية فمن تقدم له العلم بالمعقولات وثبت بقينه

جاءه التكليف وقد تهيأ قلبه للتوفيق بسلوك طرق التحقيق ومن غفل عن
ادلة العقول لم يمكنه اليقين بصدق الرسول الا على سبيل التقليد والتقليد
عبارة عن قبول القول من غير دليل ولا يحصل به علم وانما يحصل به ركون وطما
نينة وسكون ولو اصغى صاحبه الى مشكك لتشكك من حينه وصاحب الحق
العارف به لا يبالي بمن خالفه في حقه ومعلومه ولم تزعجه التقليدات ولم يبال
عن مراتب الشبهات ثقة بقلبه وعقله وتعويلا على هداية ربه وتثبيتا من
انفسهم على ما دعاهم اليه وهداهم وتنبههم عليه والله يهدي من يشاء الى صراط
مستقيم فقد انحصرت العلوم في معقول ومشروع ومحسوس وضرورة عقلية
وقد قسمنا طرق العلوم في صدر هذا الكتاب الى اربعة عشر طريقا لا تخلو كلها
من دليل معقول او مشروع او محسوس مدرك واذا بلغ العاقل حكم من الاحكام
وكان طريقه طريق التواتر ولم يلق في ذلك وجه من وجوه الاستحالات التي ذكرناها
فانه يلزمه العمل به واعتقاده واذا كانت الاحاد السمعية لا تثبت بتواتر ونص
ولا اجماع فلا قطع ولكن صاحب الدين يغلب على ظنه ثبوته لدلالة الظن في النقل
واما اذا قدرنا دلالة شرعية مظنونة وهي تخالف العقل ودلالته فانه يعلم بطلانه
على القطع بان الرسول لم يقله لان الشرع لا ياتي بما خالف العقل وهذا ما يتصور
ان يرد فيه دلالة قاطعة من نص او تواتر او اجماع وهذا ما لا شك فيه

باب في الاجال

قال رحمه الله الاجال يعبر بها
عن الاوقات فاجل كل شيء وقته واجل الحياة وقتها وكذلك اجل الوفاة
والاوقات في موجب الاطلاقات يعبر بها كثيرا عن حركات الفلك وولوج الليل
على النهار والنهار على الليل اعلم ان الاوقات ليست جنسا من الاجناس
ولا هي نوع من الانواع ولكنها الحوادث من غير مزيد وكون الشيء وقتا انما يرجع الى
مجرد تسمية ولقب وليس للوقت حقيقة يتميز بها كما يتميز البياض بالبياضية
والسواد بالسوادية والمحل بالجوهرية التي هي التحيزية ولكنه كناية عن موجود
يقارنه موجود اخر في الحدوث والانفعال ولا معنى للوقت غير هذا الذي ذكرناه
وقد قال ابو اسحاق في حد الوقت هو احالة مبهم على معلوم ليتبين المطلوب مثاله

ان يقول القايل متى طلعت الشمس فيقول المسؤول اذ قدم زيد فصير قدوم
زيد وقتا لطلوع الشمس ولو قال قايل متى قدم زيد لقيل له اذ طلعت الشمس
وهذا صحيح في معناه غير محرر في العبارة وذلك انا قد ذكرنا ان الوقت ليس
بجنس يتميز بخاصية وماهية واذا كان كذلك فلا مطمع في حده فان الحد انما يبنا ول
المحدود من صفة نفسه اذا ذكرها الحاد الواصف له وما لا يرجع اليه وصف يتميز
به عن غيره فلا يتناوله الحدود ولا تضبطه التحقيقات والوقت اصله متوهم
ولا حقيقة له اذ يتوهم كثير من الناس ان الاوقات والازمنة ظروف يكون فيها الحوادث
كالذاهب في سرب وهذا ليس من المعلومات على الحقيقة وانما هي اوهام جارية
على القلوب والانفس وما ذكره ابو اسحاق رحمه الله من ان الوقت كناية عن مقارنة
حادث حادثا في الحدوث فغير صحيح ايضا فان مقارنة الحادثين في الحدوث ليست
هي الوقت وانما الوقت كناية عن كل واحد من المقترنين ولا ترجع المقارنة الى نفس
المقترنات ولكنها عبارة عن ثبوت احدهما مع الثاني وقولنا مع الثاني وهم الزمان
ولا زمان هي المعية فالزمان على الحقيقة من الوهم اللازم للانسان الذي لا يقدر
ان يدفعه عن نفسه واذا رام تحقيقه لم يجده ثابتا ولذلك قال الحذاق ليس قبل
الحوادث شي ثابت واذا قيل ان العالم لم يكن لم يتصور لكونه لم يكن وقت يقدر ظرفا
لعدم العالم وهذا يبين اذ لا مقارنة لعدم العالم قبل كونه غير ان الانسان لا يقدر ان
يقدر ما يتجدد في ضميره الا ان يتوهم له ظرفا هو الزمان وهو الوقت وهو الاجل
وقول ابي المعالي واجل الحياة وقتها مع ان الحياة عرض ولا دوام لها فاذا قال القايل
بلغ اجل الحياة وهو انقطاعها كان ذلك كناية عن عدم توالبها على محلها وهي معدودة
مقدرة فاخر عرض منها يكون بعده الموت الذي يتعقبها ولابد في هذه القضية من
وهم الانسان بالقبل والبعد فعلم الرب تعالى باجل الشي يرجع الى العلم بعدد
انواع جنسه وقد جرى في قضية العرف اطلاق الاجل على الموت للانسان وغيره
من الحيوان وعلى الحقيقة الاجال هي الاوقات ولكن يعسر على الناس اطلاق الاجل
على الليل والنهار وسايرد وران الفلك ليلا ونهارا فلا يقال اجل النهار واجل
الليل والغالب في العرف والاطلاق حمل الاوقات على تعاقب الليل والنهار وعلى

تعاقب النهار والليل حتى لو قال القايل متى كان امس لم يُعد الا قايلا هجْرا
من القول ولغوا من الكلام فلا وقت الا وله وقت فانه كناية عن تعاقب
الحوادث على شروط المعيّنة ولكن لا نطلق في قضية العرف القول بوقت الوقت
وذلك لما جرى على الاوهام ان الاوقات هي تكوير الليل على النهار والنهار
على الليل ولكنه قد تبين على القطع ان الوقت ان كان شيا ثابتا يقع عليه
الاسم الذي هو الوقت فانه لا يزيد على الحوادث ولا هو خارج عنها هذا تحقيق
هذا الباب وان البارى سبحانه وتعلى ليس في وقت وزمان ولا حين ولا اوان
فان المتصف بالزمان يقارن ويقارن ويبعد من المقارنة ويقرب منها بُعْدا
وقربا يرجع الى عدد الحوادث على التوالى فما كثرت في حقه المتواليات سمى
بعيدا كما يقال بيننا وبين كذا عشر سنين وبيننا وبين كذا عشر سنين
وبيننا وبين كذا عشرون سنة فعلى عدد الكاينات المتماثلات بعدت المسافة
الزمانية او قربت وقد تستعمل الوقتية في العدم مع الوجود وفي الوجود مع
الوجود وفي العدم مع العدم ومثاله جا زيد عند الزوال فهذا استعمال الزمان
بين موجودين ثابتين ويقال جا زيد عند عدم البياض من الجسم الفلانى وهذا
استعمال الزمان في الوجود مع العدم ويقال عدم الجوهر عند عدم البياض منه
فيكون استعمال الوقتية بين معدومين وبهذه القضية يتبين ان الوقت ليس
له خاصية يتميز بها وليس الوقت كناية عن حادث منفرد بنفسه حتى يقال هذا
وقت بنفسه لا لشى وانما يقال هذا وقت لهذا وهذا وقت لهذا من غير ان يقال
هذا وقت لذاته وهذا وقت لا لشى فاذا كان من شرط الوقت موقت به فلا يخلو
ذلك الموقت به اما ان يكون بينه وبينه ارتباط او لا ارتباط بينهما فان كان بينهما
ارتباط حتى لا يصح هذا دون هذا ولا هذا دون هذا فلا يكون احدهما بان يكون
وقتا للاخر باولى من الاخر بان يكون وقتا له وهذا بين لمن تدبره وان كان لا
ارتباط بالوقت بالموقت به شرطيا ولا تعليليا لم يبق الا جواز ثبوت احدهما دون
الاخر واذا ثبت الجواز فلا بد من تخصيص وقت لموقت به ولذلك استدل علماونا
على الارادة بتخصيص الزمان كما استدلوا بتخصيص المكان كما استدلوا بتخصيص

الصفات للمحال وتخصيص المحال للصفات لان ذلك راجع على الحقيقه الى
حلول موجود مقارن له لا يكون قبله ولا يكون بعده بل كان معه وقد يكون
الشي وقتا لموقت به ثم يكون بعد ذلك وقتا لموقت آخر قد جعل له وقتا فخرج
من ذلك ان وهم الزمان لا بد فعه الانسان عن نفسه ولا يجد له حقيقه غير
معنى المقارنة والمعية ولا وقت قبل الحوادث اذ لا حادث هناك ولا وقت للموجود
القديم اذ لا مقارنه في الحدوث هناك وكيف تكون المقارنة للحدوث مع عدم
الحدوث فالغرض من الكلام في هذه المسلة ما ذهبت المعتزلة اليه وذلك
انهم قالوا من قتل فقد قطع قاتله عليه اجله الذي اراده الله له جريا على
قواعدهم في ان الله تعلى عن قولهم يريد الشي ويفعل العبد غير ما اراده البارى
سبحانه وتعلى فيقولون اراد البارى تعلى ان يكون عمر الانسان مثلا سبعين سنة
فاذا قتله القاتل قبل ذلك فقد انتقص من اجله ما نقص من السبعين سنة
وهذه المسلة مردودة عليهم فيما قبل وقد سبق القول عليها بما فيه مقنع
فاغنى ذلك عن اعادة القول فيها قال رحمه الله فان قيل لو قدر عدم
القتل فيه فما قولكم في تقدير بقايه قلنا ذهب كثير من المعتزلة الى انه لو قدر
عدم القتل فيه لبقى مدة والقاتل قاطع بقتله اجله وذهب اخرون الى انه
لو لم يقتل لمات حتف انفه في الوقت الذي يقدر القتل فيه وذلك كله خبط لا
محصول له والوجه القطع بان من علم الله انه يقتل فانه يقتل لا محالة فان قدر
مقدر عدم القتل وقدر معه ان يكون المعلوم ان لا يقتل فلا يمكن مع التقدير القطع
بامتداد العمر ولا القطع بالموت في وقت القتل بدلا عنه بل كل جايز ممكن عقلا
لا يمتنع تقديره وهذا ما لا يسوغ غيره وقد شهدت آي من كتاب الله تعلى على
ان كل هالك مستوف اجله منها قوله تعلى فاذا جا اجلهم لا يستاخرون ساعة ولا
يستقدمون :. اما قول اهل الاعتزال في ذلك بان القاتل يقطع على المقتول
اجله ويقطع عليه عمله فباطل على القطع فانا نفرض قتلا صادف تمام العمر
وانقطاعه فوقع القتل موافقا في الزمان لزمان الموت الذي قدر له بقتله القاتل
ومات في الزمان الذي قدر الله له الموت فيه واذا كان كذلك فلا يقطع القتل

عليه اجلا ولا ابطل له عملا فان قالوا هذه الموافقة غير جايزة لطالبنا هم
باستحالة تقديرذلك ولا يجدون وجها من الاستحالة في موافقة زمان
الموت زمان القتل فلا يلزم اذا على هذا الوجه ان يكون القاتل قد قطع
عليه اجله لعله وافق وقت موته الذى قدره الله له وهذا الجواز ينقض ما
اصّلوه ثم فعل العبد عند القتل حركات وسكنات ولا تتعدا قدرته الى انفلاق
جسم الميت فان ذلك ليس بمقدور له ولا سبيل الى القول بالتولد بان يقول
القايل تولد من حركات يده حركات في السيف وتولد من حركات السيف حركات
في اجزاء البدن فان القول بالتولد باطل قطعا فان الافتراق في الجسم لا
يكون من فعل السيف وانما هو من فعل الله العظيم سبحانه ولولا ما يتعدم
للسيف اين ينزل ما نزل فان الجواهر لا تتداخل ولا يجوز ذلك فحند مسيس
السيف للجسم خلق الفاعل سبحانه افتراقا في الجسم وافترق ونزل السيف
في ذلك الفراغ بين الجواهر ولا يجوز غير ذلك فان قدرنا اجتماعا في الجسد
المضروب بالسيف من غير افتراق نبا عنه السيف عند الضرب به عليه ولم
يفترق الجسد المضروب بالسيف ولو ان رجلا اخذ اترجة وبسط عليها ثوبا
له رخاوة على الاترجة ثم ضربه بالسيف لنزل السيف والثوب في داخل الاترجه
ولم يكن للسيف في ذلك فعل تولد عنه فان الثوب قد حال بينه وبين جسد الاترجه
وليس للقايل ان يقول ان السيف قطع الاترجه ولم يقطع الثوب الذى بينه
وبين الاترجه وكذلك لا يمكن ان يقول القايل ان الثوب قطع الاترجه على ما هو
عليه من اللين والرطوبة وهذا المثل ضربناه تقريبا للفهم والا فلا حاجة بنا
اليه مع معرفتنا بانه لا فاعل الا الله ولا تاثير الا للقدرة القديمة وان التولد كله
باطل وذلك لتماثل الاجسام فليس للواحد حكم في شيء منها على القطع من غير
ريب في ذلك ولكن قد تضرب الامثال للتقريب لافهام الضعفاء من المتفقهين في
اصول الدين واذا تبين ذلك فلا معنى لقول المعتزله بان القاتل قطع عمر المقتول
وانما قطعه الموت وهو ضد الحياة ولا قدرة للعبد على موت احد اذ لو كان له قدرة
على موته لكان له قدرة على احيايه سيما على مذهب اهل الاعتزال من حيث ان

القدرة عندهم على الشيء قدرة على الضد له فلو قدر على الموت لقدر على الحيا
وهذا بحر الجهالات لا يتخللها لبيب وذهبت فرقة من المنتمين الى اهل السنة
الى ان المقتول لو قدر عدم القتل في حقه لما تحتف انفه وهولاء نظروا الى
موته لم يقع الا في الوقت الذي قدر له في الازل فقالوا على ذلك لو لم يقتل
لوقع الموت في الوقت الذي وقع مع القتل اذ لا يجوز تاخيره عن وقته
الذي ذكر له بمقارنته فيقال لهولاء ان القتل والالام التي تكون عنده مقدرة
من الله سبحانه والموت مقدر ايضا ولا نعلم ما قدر حتى نقع الاما اخبر به
الوحي عن الله تعلى وقد راينا القتل قد وقع ووقع الموت عقيبه فلو قدرنا
رفع القتل الذي قدر لم نقطع بما يكون في الموت ابعدم او يؤخر لان القتل الذي
وقع الموت بعده كذلك قدر واذا قدرنا رفع القتل لم يكن رفع القتل باولى من
رفع الموت ولا يقع القتل في لغة العرب على مجرد الجراحات الا حتى تقع الموت
وعند ذلك تسمى هذه الافعال قتلا فاذا قال القايل نقدر رفع القتل فكانه
قال نقدر الاضرب ولاموت وتناقضت المسئلة بنا قضا بينا بل الاولى ان نقول
من علم الله تعلى انه يقتل فانه يموت عند القتل ويقتل لان الله تعلى قد قدره
عليه ولا تقدير في هذا الباب الا بالرجوع الى القدر ومهمى قلنا لو لم يكن هذا
لكان هذا فهو تحكم محض لا اصل له قال رحمه الله فان قيل ما المعنى
بقول الله تعلى وما يعمر من معمر ولا ينقص من عمره الا في كتاب قلنا المراد بهذه
الاية وجهان من التاويل احدهما ان يكون المراد بها وما ينقص من عمر شخص من
اعمار اضرابه ومبالغ مدد امثاله وليس المراد تنقيص عمره الواقع في معلوم الله
تعلى وكيف يسوغ اعتقاد ذلك وفيه تقدير تغيير علم الله تعلى والوجه الثاني
ان تحمل الزيادة والنقصان على المحو والاثبات المعتورين على صحف الملايكة
وقد تثبت شيء في صحفهم وهو مقيد في علم الله سبحانه بشريطة في نزول المحيه
في مالها الى موجب علم الله تعلى وعلى ذلك يحمل المحققون قوله تعلى يمحو الله ما
يشا ويثبت وعنده ام الكتاب قوله تعلى وما يعمر من معمر ليس المراد به من جعل
له عمر فان ذلك يعم كل حيوان وصف بالزيادة او النقص والعرب تقول فلان

معمر ومن المعمرين وقد عمر بمعنى طال عمره ولا يقصدون بقولهم ذلك انه الذى
جعل له عمر فان ذلك يعم كل حى ولا يخص حيا بدلا من حى ولذلك قال اهل التحقيق
العمر راجع الى عدد الانفاس وجعلها سبحانه وتعالى علامة على الحياة وجعل
انقطاعها علامة على الموت وهو تنسم العبد الهواء وارساله بوساطة الرئة
فعند آخر نفس منها يكون الموت على اثره ومعقبا له من غير تاخير عن ذلك
وذلك ما لا تقضى به العقول ولكنها من عوايد الله سبحانه فى خليقته والقران
اتى بلغة العرب فاذا قال الله تعالى وما يعمر من معمر كان معناه من طول له عمره
اكثر من كثير من غيره من الادميين هذا معنى المعمر عند اهل اللسان وقوله تعالى
ولا ينقص من عمره الا فى كتاب معناه ينقص من عمر المعمرين من اترابه واهل
جنسه وقد جرت عادة الله سبحانه وتعالى بالطول فى الاعمار وبالقصر فيها
وقال عليه السلام معترك امتى ما بين الستين الى السبعين والمعترك وسط
الملحمة فى الحرب وعندها يكون القتل اكثر وما عداها من اطراف الملحمة يكون
القتل فيها اقل والوجه الاخر فى تفسير الاية هو ان محل النقص والزيادة على
صحف الملايكة فيكون العمر فى صحيفة الملك ماية سنة مثلا ثم يثبت فيها الثمانون
بعد ذلك او يثبت فى صحيفة الملك ثمانون ثم يثبت المائة بعد ذلك وذلك اذا علق العمر
على شرط ثم لا يطلع الله الملك على ذلك الشرط ويستاثر الرب تعالى بالعلم به
مثاله ان يقول الملك ما رزقه ما اجله وجا انه يقول اشقى ام سعيد فيقال
له اكتب عمره ماية سنة ان وصل رحمه او فعل كذا وكذا والله اعلم هل يفعل
ذلك الشرط ام لا يفعله فان فعله ثبتت المائة سنة وان لم يفعله ثبتت العدة
التى تكون تمام عمره ان لم يصل رحمه فى علم الله سبحانه وتعالى وكذلك يجرى
هذا التقدير بان يقال هو شقى ان فعل كذا وهو سعيد ان لم يفعله ثم الله
اعلم بعبده وما يفعل فى شرطه الذى شرط فى سعادته او شقاوته ولذلك
كان عمر بن الخطاب رضى الله عنه يقبض على لحيته ويبكى ويقول والله لتتقين
الله او ليعذبنك وكان قد قرع سمعه من رسول الله قوله عمر فى الجنة ولكنه فهم
من رسول الله عليه السلام انه ما دام متقيا ومات على ذلك فهو من اهل الجنة

ولذلك قال عليه السلام ان الله اخفى اربعة فى اربعة اخفى الرضى فى الطاعة
فلا تحقروا بشى من الطاعة فلعل فيه يكون رضى الله سبحانه واخفى
السخط فى المعصية فلا تحقروا بشى منها فلعل فيها يكون سخط الله ومعناه
ان يقول تعلى فى ازله اذا فعل كذا فلا ارحمه يوم القيامة ابدا ويقول فى الطاعة
اذا فعل كذا فلا اعذبه ولا اسخط عليه ابدا واخفى الاجابة فى الدعا فلا
تحقروا اشيا من الدعا فلعل فيه يكون الاجابة واخفى وليه فى خلقه فلا تحقروا
احدا من خلقه تعلى فلعله ولى من اوليا الله تعلى قال اهل العلم هذا اذا
رايت شخصا لم تعرفه قبل ذلك واما اذا عرفته لا يعرف ربه وقد ظهر منه التشبيه
او التعطيل فتعلم فى الوقت حاله ولكن لا تدرى ما يؤول اليه امره بعد ذلك
فان الله تعلى يهدى من يشا ويضل من يشا ولله عاقبة الامور واما من توهم
ان الله تعلى قدر اجلا للعبد على الاطلاق من غير ان يقيده بشى من الشروط
وهو قد علم ان العبد يصل اليه فى تقدير النقص منه فقد جهل امر الله سبحانه
فان ذلك انقلاب علم الله تعلى جهلا وتعالى الله سبحانه عن الاتصاف بالجهل
وقد تقدم استحالة قبول النقص على الله سبحانه وتعلى بادلة ذلك وبراهينه
وتبين بيانا شافيا وايضا فان الحقائق لا تنقلب شاهدا ولا غايبا وقد تحقق
بيان ذلك ايضا فى موضعه من هذا الكتاب والحمد لله فمن استراب فى شى من
ذلك فما قدر الله حق قدره اى ما عرف الله حق معرفته والعياذ بالله من الجهل
بالله سبحانه. وقد اختلف اهل العلم فى معنى قوله تعلى يمحوا الله ما يشا
ويثبت وعنده ام الكتاب فمن الناس من ذهب الى ان المراد به النسخ وهو انه
يمحوا اى يزيل الحكم بعد ثبوته وقد يكون ذلك فى الحكم دون التلاوة مثل
نسخ الكفارة فى اكل الصايم عمدا واثباته التخيير له وذلك قوله تعلى وعلى الذين
يطيقونه فدية طعام مساكين بقوله تعلى فمن شهد منكم الشهر فليصمه فرفع
حكم التخيير بين الصيام والفدية بالطعام وابقا حكم التلاوة وقد يكون النسخ
فى التلاوة ويبقى حكمها وذلك مثل اية الرجم اذ قال عمر كنا نقرا فى كتاب الله تعلى
الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة فقد نسخت تلاوتها وثبت حكم الرجم

المفهوم منها وقد يرد النسخ على الاية وحكمها معا ويفعل الله في شرعه ما يشا كما يفعل في خلقه ما يشا لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون ✿

باب الرزق قال رحمه الله الرزق يتعلق بمرزوق

تعلق النعمة بمنعم عليه والذي صح عندنا في معنى الرزق ان كل ما انتفع به منتفع فهو رزقه ولا فرق بين ان يكون متعديا بانتفاعه او لا يكون متعديا

قوله رحمه الله الرزق يتعلق بمرزوق تعلق النعمة بمنعم عليه

انما معناه انه يرتبط اسم الرزق بالمرزوق كما يرتبط بالرازق وهذا كالضارب والضرب والمضروب فيكون الضرب الذي هو المصدر متوسطا بين الفاعل والمفعول به فضارب اسم الفاعل والمضروب اسم لمن وقع الضرب عليه واتصل به والضرب هو المفعول المطلق اذ انما احدث الضارب ضربا تسمى به ضاربا وليس هذا التعلق بين الرزق والمرزوق والضرب والمضروب من ابواب التعلق على الحقيقة فان ذلك صفة نفسية للصفة المتعلقة بالمتعلق فلا يتعلق متعلق بمتعلق الا من صفة نفسه وقد تقدم تحقيق ذلك في اماكن من هذا الكتاب غاية التحقيق وانما معنى قوله يتعلق الرزق بمرزوق انه لا يعقل رزق الا لمرزوق من رازق ثم اهل اللسان لم يفرقوا في ذلك بين من يعقل وما لا يعقل كل له رزق ولكنهم سموا الملك رزقا ومن ذلك قوله سبحنه وتعلى واذا حضر القسمة اولوا القربى واليتامى والمساكين فارزقوهم منه اي فملكوهم منه وتقول العرب رزق فلان في الشهر كذا اي عطاوه في الشهر كذا ولم تفرق المعتزلة بين الرزق والملك فقالوا ما ملكه المالك فهو رزقه ولا رزق له سواه جريا على لسان العرب غير ان العرب ما كانوا يعرفون الملك على الحقيقة فانه انما يكون بالشرع الذي هو حكم الله سبحانه وانما كانوا يقولون من غلب سلب اي من قهر اخذ ومن قولهم من عز بز ومعنى عز غلب ومعنى بز انال وسلب يقال بزني حلمي اي اذهب عني عقلي **قال رحمه الله** وذهب بعض المعتزلة الى ان الرزق هو الملك فرزق كل موجود ملكه وقد الزم هولاء ان يكون ملك الباري تعلى رزقا له من حيث كان ملكا له فلم يجدوا عن

ذلك انفصالا وزاد المتاخرون فقالوا رزق كل مرزوق ما ينتفع به من ملكه وهو ايضا غير جائز لان ملك البارى تعالى لما قيدوا الملك بالانتفاع والرب تعالى متقدس عنه ويلزمهم مع هذا التقييد ان يقولوا لابد رعلى البهائم رزق الله تعالى فانها لا تتصف بالملك وان اتصفت بالانتفاع وقد قال تعالى وما من دابة في الارض الا على الله رزقها فاذا بطل ما قالوه لم يبق الا صرف الرزق الى الانتفاع من غير رعاية الملك وهذا الذي ذهب اليه اهل الاعتزال ثم اذا اوردوه مورد الحد وتركب من الانتفاع والملك والرب تعالى مالك وليس بمرزوق والبهائم مرزوقة وليست بمالكة وقد ذكرنا ان الحدود لا تتركب من معنيين فصاعدا وحقيقة الحد انما تكون بذكر شروط الحدود في الالفاظ والمعاني ولكنهم تساهلوا في مثل هذه الشبهات وقربوها للافهام اذ لا نساعد عبارة جامعة لمعنى المحدود من كل الجهات وكل ما يتركب من معنيين اذا وقع الاعتناء في اللفظ باحدهما فات الاخر وقلما يوجد عبارة واحدة عن معان متعددة فاذا قيل ما حد الرزق وحقيقته لم توجد له حقيقة تكون صفة نقول له لان الرزق كناية عن اجسام والانتفاع به كناية عن اعراض ليس بينها وبينها ارتباط ولا هي صفات لها فانا اذا قدرناها طعاما وسميناه رزقا وجدنا الانتفاع به انما هو لذات ومنافع وهي على الحقيقة صفة الحي الذي ينتفع بما ياكله من ذلك فكيف يحد جسم بصفة جسم اخر وهذا مما لا يصلح في الحدود ولا في الرسوم فضلا عن الحدود والحقائق ومثال ذلك الطعام الذي يوكل فيكون عنده الشبع وهو صفة من صفات الاكل الذي ياكله وكذلك الخمر اذا شربت فيحدث عندها السكر وهو صفة من صفات الشارب لها لا من صفاتها فانها جماد والسكر مشروط بالحياة لانه ضد من اضداد العلم وقد ذكرنا ان كل ما يضاد شيئا فهو يضاد جميع اضداده وكل ما هو شرط في شيء فانه شرط في جميع اضداده والحياة لا اختلاف بانها شرط في العلوم فكذلك هي شرط في اضداد العلوم كلها والسكر والجنون والاغماء والغشي جنس واحد ولا فرق بينها الا باسبابها لا من صفات انفسها فيقال لهذا العرض اذا احدث عن الشرب لبعض المايعات سكر واذا احدث عند لمس الجن جنون واذا

حدث لمرض او ضرب الدماغ اغماء من حيث يغم على البصر وكذلك يقال
غشية اذا غشي على العين اي غطا عليه كالغشا على الجسم اذا ستره
وغطاه وهذا من الاستعارة على الحقيقة فان الذي يغشي على الحقيقة
انما يكون جسما في اللغة ولكنها تستعمل على معنيين على ما ستر من الاعين
وعلى ما ستر الاعين قال تعالى هل اتاك حديث الغاشية ومعناه التي
تعم جميع الخلايق وهو كناية عن يوم القيامة واهوالها فالرزق لغة لكل
ما يصح به الانتفاع ويكون عنده على الحقيقة لا به فانه لا يفعل الانتفاع
ولا يتولد منه اذ قد بينا ان التولد باطل قطعا ورددنا على القايلين به
عند ردنا على الفلاسفة والطبايعيين والدهرية منهم ولا يتصور ان
يتصف جسم بصفات اخر وهذا ايضا مما سبق بيانه وتقرر في هذا الكتاب
غير ما مرة ولكنه يكون عنده وبين عنده وبه ما بين السما والارض ولا يكون
الحوادث الا بالقدرة القديمة خاصة دون غيرها اذ لا تاثير لشي في شي الا
القدرة القديمة فانها تؤثر في الحوادث وتاثيرها فيها كناية عن ايجادها بها
فللقادر سبحانه التمكن بالقدرة القديمة على وفق ما علم من ذلك بارادة
يقصد بها الحادث بدلا من غيره اذ ليس جايزا اولى من جايز بالوجود لاستواء
الجايزات في الجواز فلابد من ترجيح من الفاعل لاحدهما بدلا من الاخر والترجيح
لا يكون من ذاتي الجايزين فان كليهما جايز على السوية ولا يكون الترجيح من نفس
القدرة فانها صالحة لكل جايز ان يوجدها وكذلك لا يرجع الترجيح الى العلم من حيث
انه تعالى عالم بهما ومخبر عنهما ولكن الترجيح آيل الى عين الارادة اذ لا تعلق لها الا
بالمعدوم ليكون او بالكاين لينعدم وهذه المشيئة ولا يصدر حادث بدلا من حادث
الا عنها وارتباط الاشيا بعضها ببعض انما هو ربط معتاد مثل الشبع مع الا
كل والري مع الشرب الى غير ذلك من الارتباطات المعتادة التي لم تقتض العقول
بارتباطها وقد ذكرنا انها ارتباط موجود بوجود من غير قضية عقلية ولا
شرعية اما عقلية فلان العقل يجوز وجود احدهما من غير الثاني ولا يلفي في
ذلك وجه من الوجوه المستحيلة التي ذكرناها قبل في هذا الكتاب واما قولنا شرعا

فلان الشرع لم يرد بالامر بان يربطهما فان ذلك لو كان لكان من تكليف ما لا
يطاق وهو محال شرعا وقد ذكرنا التحقيق في ذلك عند كلامنا في تكليف ما
لا يطاق وما يجوز منه عقلا وشرعا وما يجوز منه عقلا ولم يقع شرعا وما لا يجوز
منه عقلا ولا شرعا ولا محالة ان الرزق والمنفعه به انما يكون ارتباطهما ربطا
عاديا ولا رابط بينهما من جهة المعقولات ولا امر الشرع بان نربطهما لكن لما
الفينا هما امرنا في بعضها بفعل السبب منها ليكون المسبب وذلك كالامر بالاكل
والشرب واللباس ليكون الشبع عند الاكل والري عند الشرب والتستر عند
اللبس ودفع الحر والبرد وقد يصير الاولياء الى حد تغلب عليهم رؤية الفاعل
ويغفلون عن الاسباب وذلك لكثرة اشتغالهم بالمعقولات وتركهم الاشتغال
بالمعتادات حتى يغلب عليهم ارتفاد وهم غافلون عن الاسباب المعتادة وعند
ذلك تنخرق لهم العوايد من المشي على الماء والتصعد في الهواء وتكوين الاشياء
واذا وضع قدمه على الماء وان كان عارفا بالماء انه لا يغرقه وبالارض انها لا
تمسكه ثم غلب عليه ذكر المعتاد وقال في نفسه اني وضعت عليها قدمي فاني
اغرق لانه ماء فلا محالة انه يغرق في الماء اذا رام المشي عليه ولذلك قيل في
وصفهم انهم يعلمون ما يجهله الناس ويغفلون عما يعلمه الناس ويحبون ما يكرهه
الناس ويكرهون ما يحبه الناس ويهتمون بما يفرح به الناس ويفرحون بما يهتم
به الناس فقد خرجوا عن اجناسهم بالعلوم والاحزان والبغض والحب فصارت
ابدانهم مع الناس وقلوبهم تخالف قلوب كثير من الناس فان الجهالة غالبة
منعقدة وتنزهها النظر الى الاسباب المعتاده دون الحقايق العقلية وذلك بالمثال
اذا قيل للطبايعي ان جهنم ابلغ في النار التي هي تزيد على نار الدنيا في الحرارة
سبعين درجة ثم لا يموت وهو في اعنانها استبعد هذا من نظره الى القول
بالطبايع وان النار الحارة اليابسة تضاد الاجسام الباردة الرطبة وراوا
ان الاجسام ما دامت حية كانت متصفة بالحرارة والبرودة فيتوهموا انه لا يتصف
بالحياة الا من اتصف بالحرارة والرطوبة ولا يمكنهم مع هذه الجهالة الايمان بالحياة
وابقاء الرطوبة في النيران ولذلك اعرضت الباطنية عن الايمان بنار القيامة

الاجسام وقالوا انما هي لذات والالام معنويات عبر عنها بالنار فلو علموا
حقيقة التضاد وانه انما يكون في الصفات لا في الاجسام ما صاروا الى ما صاروا
اليه من جهالتهم وكذلك لو علموا الشروط العقلية في ارتباطها من الارتباطات
العادية في عاداتها لعرفوا ان الحرارة والبرودة ليستا بمشترطتين في الحياة
ولا في الموت فانما تتصف بهما الجمادات التي ليست بحية وانما يهتدي لذلك من
نظر في الاصول وعرف الدليل من المدلول وعرف منازل الاستدلال السبعة
التي ذكرناها عند ذكرنا الفروق بين الادلة العقلية والشرعية ولا استحالة
في كون الحي يحترق بالنار على الدوام ولا يموت اذ لا تضاد في هذه الصفات
لوجود الحياة ولذلك لا يستطيع على حقيقة الايمان بما اخبر عنه الرسول
من خوارق العادات في النار الاخرة الا من نظر في الادلة العقلية وحقق الجواز
من الاستحالة من الوجوب فان اخبار الشرع لا ترد على مخالفة العقل كما لا يدل العقل
على مخالفة الشرع بل بالعقل يقطع بالجواز وبالشرع يقطع بثبوت الجائز ووقوعه
بدلا من غيره واذا دلت المعجزة عن صدق من تحدى بها فلا يتصور ان يخبر عن امر
مستحيل في العقول ونحن ان قلنا ان الرزق هو الملك لزم من ذلك كونه تعالى مرزوقا
ويتعالى الباري تعالى عن الانتفاع كما يتعالى عن التضرر وان قلنا بذلك ايضا اخرجنا
البهايم وساير الحيوانات عن كونها مرزوقة وفي ذلك مخالفة للكتاب العزيز في قوله
وما من دابة في الارض الا على الله رزقها فلم يبق الا ان الرزق كناية عما ينتفع
الحيوان به من اكل وشرب اوما جرى هذا المجرى لا عبرة بصحة الملك ولا بفساده
لان البهايم مرزوقة ولا ملك لها فاذا كان الامر كذلك فالذي ياكل من المال المغتصب
اولى ان يسمى مرزوقا لانه قد ملك ما اغتصب على لغة العرب كما بينا ولا تقول
العرب ملك الحمار علفه وتقول ملك الانسان مال غيره اذا سلبه ذلك وابتزه
منه ثم لما ثبتت الشريعة واحكامها خرجت المغصوبات عن كونها املاكا للغاصبين
وبقي الرزق على اصله لغة وشرعا من غير نظر الى صحة الملك او فساده قال
رحمه الله فان قالوا هذا الاصل يلزم ان يكون الغصب رزقا للغاصب اذا
انتفع به واذا كان كذلك فلا وجه لمنعه من رزقه ودفعه عما رزقه الله تعالى وتو
جه

اللايمة عليه فيه وهذا الذي استنكروه نص مذهبنا فكل منتفع بشيء مرزوق
به ثم الرزق ينقسم الى المحظور والمباح وما ذكروه من ان المرزوق لا يدفع عن
رزقه فنقول مردود وممنوع غير مسلم وظاهر تشنيعهم يعارضه قولهم بان
القدرة على الايمان قدرة على الكفر فالكافر اذا امعان عندهم من جهة الله
تعلى على كفره بخلق القدرة عليه وان استبعد ما ذكروه لم يبعد ما ذكرناه وايضا
وهذه المعارضة منه رحمه الله لازمة للمعتزلة فانهم اذا قالوا على مذهب اهل
الحق ما اراده فلابد من كونه عندكم واذا اراد ان يكون رزق العبد غصبا فلابد
من ان يصل اليه ثم كيف يحرم عليه ما اقدره عليه فاذا استبعد وان ينهاه عما
قدره عليه لزمهم ان يستبعد وان يحرم عليه ما اقدره عليه وهذا اللزوم لا محيص
لهم عنه في صريح مذهبهم وهذا هو من مخاصمة الخصم بمذهبه حتى يظهر تناقض
مذهبهم فاما ان يستبعدوه كما استبعدوا ما ذهب اليه خصمهم واما ان يجوزوا
مذهب الخصم كما جوزوا ما صاروا اليه من ذلك قال رحمه الله ثم الذي
التزموه بشاعة لا يبوء بها ذو دين وذلك من اغتذى بالحرام طول عمره وانصرفت
انتفاعاته الى الجهات المحظورة من كل وجه فيلزم ان يقال لم يرد من الله تعلى عليه
رزق وما رزقه الله تعلى قط وتلك عظيمة في الدين لا يستحلها متدين وهذا الذي
الزمهم من التشنيع وهو من اضعف الاحتجاجات عند المحققين فان لهم اذا اطلق
ذلك في اكلة واحدة ياكلها الانسان من غير حلها فكذلك يطلقه في الكثير من
ذلك الطلاقة في القليل من ذلك ثم شمول العمر بالرزق الحرام لا يتصور من وجهين
احدهما ان العبد لا بد وان يرزقه الله تعلى من غير تكليف في صغره قبل ان يخط عليه
القلم وان يدخل في نظام التكليف وانما يتصور الحرام والحلال من زمان التكليف
ومدة الطلبة والوجه الاخر هو ان العبد لا يتصور منه الا يا كل الا حراما ولا يشرب
الا حراما فان المياه اكثرها مباحة الشرب ولابد في الغالب من هدية يهديها اليه
احد عن طيب نفس وكذلك ما اكله من نبات الارض وما يصيده من البر والبحر
وتقدير انتفاعه بالحرام طول عمره دون الحلال تعنيت عظيم ولا التفات الى ذلك
فانه تقدير ما لا يقع في العرف والعادة الجارية بين الناس قال رحمه الله

ثم الرزق عندنا ينطلق على ما ينتفع به اذا تعذر الانتفاع به هذا مقتضى
الاطلاق ومن اتسع ملكه ولم ينتفع به يقال لم يجعل الله ما خوله رزقا له
وبعد صرف الرزق الى محض الانتفاع في اطلاق اللسان وآل الكلام الى ان
الرزق هو المنتفع به وان سمي الانتفاع رزقا فالمراد به المنتفع به اذ لو جعلنا
نفس الانتفاع رزقا لاخرجنا الاطعمة والاشربة والاقوات عن كونها ارزاقا
وذلك خروج عن موجب اللسان والقول في هذا الباب وفي الذي تقدم عليه
يتعلق بمحض العبارة والتناقش فيها: مذهب اهل الحق ان الملك قد يكون
متسعا والرزق مع ذلك قليل وقد يكون الرزق كثيرا والملك مع ذلك قليل
فان العبد اذا اتسع ملكه وكثرت امواله ولم ياكل الا القليل ولا يتلذذ الا
باليسير قيل فيه ما ملكه الله لم يجعله رزقا له فقد تكون دابته وعبده اكثر
رزقا منه وكذلك من قدر عليه ملكه وكثر اكله وشربه صار رزقه اكثر من
ملكه وكذلك اذا انصرفت انتفاعاته الى الاموال المغصوبة كان رزقه اكثر من
ملكه ولذلك قال عليه السلم يقول ابن ادم مالي مالي وهل لك من مالك الا ما
اكلت فافنيت او لبست فابليت او تصدقت فامضيت فقوله صلى الله عليه وسلم
ليس للعبد من ماله اثبات ونفي وهما لا يردان على الملكية لان النفي والاثبات
على الشيء الواحد يتناقضان وانما المعنى بهذا الحديث ان العبد ليس له من
ملكه رزقا له الا هذه الثلاثة وهذه التي ينتفع بها مما هو ملكه وقيدها عليه
السلم بالافناء والابلاء والامضا فقال الا ما اكلت فافنيت لان الرزق ما در
نفعه على اعضاء البدن واذا قدرنا ان الانسان اكل طعاما وصار الى المعدة
واختزم قبل نضجه وتفريقه على اعضاء البدن لم يكن رزقا للاعضاء اذ لم
تقع القسمة فيه على مفاصل البدن بعد ولذلك قال عليه السلم فافنيت
اي تصير دما وصحت به التغذية بجميع الجسد بان يفترق الدم على الاعضا
ويذهب الثفل الى الاسفل فهذا عند ذلك يكون رزقا للانسان وسائر
الحيوان وكذلك اذا لبس ثوبا فانا لا نعلم انه رزقه الا ان يلبسه حتى يبليه ويمزقه
وتتساقط اجزاؤه عنه عند اللباس فكل ما تساقط عليه بلباسه كان رزقا

له فقد وقع الانتفاع له به ولا يكون لباسا لغيره وكذلك في قوله عليه السلم
او تصدقت فامضيت قيد الصدقه بالامضاء تنبيها على ان الصدقه انما
تخرج عن الملك بالحيازة وهو ان يحوزها المتصدق عليه وفيه دليل على
فضل الصدقه حيث حكم الشارع بانها للمتصدق من جملة ماله وانزلها
منزلة الماكول الذي اكله صاحبه وانتفع به فذلك دليل على الانتفاع
بالصدقة وعلى ذلك نبه سبحانه وتعلى بقوله وهو الذي يقبل التوبة عن
عباده وياخذ الصدقات فلم يقل الشي من عمل العبد انه ياخذه الا الصدقات
وكذلك قوله عليه السلم في شان الصدقه انها تقع في كف الرحمن فيربيها
له كما يربي احدكم فلوه او فصيله حتى يكون مثل الجبل يعني تعظيم ثوابها حتى
تصير صدقته كما لو تصدق بصدقة على قدر الجبل وكذلك قال عليه السلم
رايت رجلا يدفع وهج النار بيديه عن وجهه فجاءت صدقته فصارت بينه
وبين النار حجابا وقوله عليه السلم المومن في ظل صدقته يوم القيامة حتى
يقضى بين الخلايق فهذه رزقه من جميع ماله بشهادة رسول الله صلى الله عليه
وسلم وانما حكم بذلك لعموم الانتفاع بهذه الثلاثة الاشيا وفيه بيان مذهب
اهل الحق في مصيرهم الى ان الشي الذي يقع الانتفاع به هو الرزق ولا يكون
الرزق بمجرد الانتفاع فان ذلك يخرج الاطعمة الماكولة والاشربة عن كونها
ارزاقا وفيه مخالفة اهل اللسان ولا يكون الرزق بمعنى الملك خاصة فان ذلك
يودي الى ان يكون ملك الانسان رزقا له وان لم ياكله فاذا اطعمه جواده كان
رزقا لجواده وساير الحيوانات الطاعمة له حتى تكون الكسرة الواحدة والمنال الوا
رزقا للسيد من حيث هي ملك له وتكون ايضا رزقا للبهيمة من حيث هي طعمة
لها وذلك غير مفهوم وايضا فان ذلك يودي الى ان يكون الباري تعلى مرزوقا
برزق كل احد من حيث هو مالك لكل شي تعلى الله عن ضروب الانتفاع بالاشيا
والتضرر بها فلم يبق الا ان الذي ينتفع هو المرزوق والذي ينتفع به هو الرزق
اذا وقع الانتفاع به واما قبل ذلك فلا يسمى رزقا فان كان ملكا شرعيا قيل فيه
ملك ولم يكن رزقا للمالك ما لم ينتفع به وان كان هو ليس ملكا شرعيا صحيحا فلا

يقال انه ملكه ولا رزقه الا ان وقع الانتفاع به بيد ان رسول الله صلى
الله عليه وسلم شرط في الصدقة الملك الشرعي الصحيح في الملكية حيث
قال صلى الله عليه وسلم ليس لك من مالك الا ما اكلت الحديث كما سبق
ففي قوله من مالك دليل على صحة الملك وقال عليه السلام ان الصدقة من
المال الطيب ولا يقبل الله الا طيبا ويعني ههنا بالطيب الحلال الماذون
في تملكه دون الحرام فكانه عليه السلام نظر في هذا الحديث الى ان العبد اذا
اكل من ماله الشرعي وانتفع به كان رزقا له ووجد فايدته في الاخرة فكان له
في ذلك وجهان من الانتفاع الرزقية والملكية الشرعية التي يقع عليها
الثواب يوم القيامة واذا اكل من غير ملكه وانتفع به كانت المنفعة واحدة
وهي ما ينتفع به وهو مجرد الاكل ولم ينتفع بالماكول لا من الاخرة بل يتوجه عليه
الطلب يوم القيامة في اكله منه وانتفاعه به فانه لم يوذن له في شيء من ذلك
واما الصدقة فلا تعد من ابواب الرزق ما لم تكن ملكا صحيحة فانها مبذولة
الى المتصدق عليه فلا يكون الانتفاع بها الا بعد القبول من الله سبحانه
لها وهو لا يقبل الا ما كان حلالا ملكا شرعيا ماذونا في تملكه شرعا لهذا قال
تعلى وانفقوا مما جعلكم مستخلفين فيه وهذا معنى الملكية الشرعية ومعناه انه
سبحانه استخلف العبد في التصرف في المال على الوجه الذي اذن له فيه دون ان
يجعل المال ملكا للعبد مطلقا بل هو ملك لله تعلى على الحقيقة ثم استخلف
الله العظيم عبده فيه لينظر كيف يعمل في خلافته فيه ومعناه ليبصر امر العبد
في تصرفه في المال الى ما قدره الله العظيم عليه في ازله فانه سبحانه لا يعذب على
شيء حتى يقع ويوجد ولو عذب على علمه بما يكون من عباده لم يكن للتكليف
وجود ولكنه تعلى اراد ان يبعث الرسل ويشرع الاحكام ويبين الحلال والحرام
لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل ومعنى قوله سبحانه ولنبلونكم حتى نعلم
المجاهدين منكم والصابرين ومعناه حتى يقع جهادكم وصبركم والابتلاء في هذا
الموضع معناه النقلة من حال الى حال حتى يصل العبد الى الله تعلى عليه من اعماله
الحسنة او السيئة ويترتب عليها احكامه التي شرعها على السنة رسله عليهم

السلم د الامر غيب ولا يعلم احد من الخلق ما يؤل اليه امره وعنده مفاتح
الغيب لا يعلمها الا هو. **باب الاسعار. قال رحمه الله**
الاسعار كلها جارية بحكم الله تعلى وهي اثبات اقدار ابدال الاشياء اذ
السعر يتعلق بما لا اختيار للعبد فيه من عزة الوجود والرخاء وصرف
الهمم والدواعي وتكثير الرغبات وتقليلها وما يتعلق منها باختيار العباد
فهو ايضا فعل لله تعلى ولا مخترع سواه واطلق المعتزلة القول بان التسعير
من العباد وفيما قدمناه في خلق الاعمال مقنع في الرد عليهم **قوله** رحمه
الله الاسعار كلها جارية بحكم الله تعلى **اعلم** ان السعر ليس جنسا من اجناس
المخلوقات ولا هو نوعا من انواعها وانما هو كناية عن مجموع صفات تخلق في القلوب
وفي هذا الباب تكثر الاموال عند قوم وتقل عند اخرين فان السلعة تارة يخلق
الله تعلى الرغبة في تحصيلها والزهد في النقد المدفوع فيها على حكم العوض
وتارة يخلق الله الرغبة في النقد الذي هو ثمنها والزهد في تحصيلها وهذا لا
يجري على التعميم بل يخص الامر فيه وبعض قد يب سلعة يخلق الزهد فيها واخرى
يخلق الرغبة فيها فمن وافق شراؤه مدة الزهد في السلعة ووافق بيعه مدة
الرغبة فيها كثر ماله ومن وافق ابتياعه مدة الرغبة في السلعة ووافق بيعه
مدة الزهد فيها قل ماله وهذا عند اهل السنة راجع الى فعل الله تعلى لان الرغبة
والزهد انما هي من افعال الله سبحانه وتعلى اذ لا قدرة للعبد على خلق الرغبة
والزهد اذ هما من الافعال الضروريات في حق العبد لا قدرة له على شيء من ذلك
فالغلاء والرخاء انما يرجعان الى ما يرجعان الى ما ذكرناه من خلق الرغبة والزهد
او الى كثرة الحبوب وقلتها وهذا ايضا من افعال الله تعلى اذ الحبوب والاطعمة لا
قدرة للعبد على شيء من ذلك لانها اجسام وهي لا تتعلق بها قدرة الحوادث وهذا
مما اتفق عليه جميع اهل الاسلام سنيهم ومبتدعهم لان الجواهر كلها فعل لله
تعلى ولا قدرة للحوادث على الاجرام والاجسام فخرج من ذلك ان الاسعار كلها واقعة
من فعل الله سبحانه دون افعال العباد وما ذهبت اليه المعتزلة من ان العبد هو
الذي يفعل السعر الذي هو الشدة والرخاء فهو جار على اصولهم الفاسدة في ان

العبد يخلق افعال نفسه فزعم معظمهم ان العبد يخلق ارادة نفسه في ان يرخص
الاسعار وان العبد يخلق ارادة نفسه في غلاء السعر ثم تكون الاسعار على وفق
ما يريد وتد من الغلاء والرخاء .. وقوله رحمه الله وفيما قدمناه في خلق الاعمال
مقنع في الرد عليهم وقد قدمنا في هذا الكتاب البيان الشافي في ان الخالق هو
الله سبحانه وان الحوادث لا يخلقون شيا وان القدرة الحادثة عرض من الاعراض
وهي لا بقا لها كسائر الاعراض ولا يتمكن من الاختراع بقدرة لا بقاء لها وفي
ذلك رد عليهم في دعواهم في الافعال وسوا في ذلك التسعير وغيره وهذه
الفصول من الاجال والارزاق والاسعار اليق بابواب الفقه منها باصول
الديانات ولكن لما تكلم فيها اهل البدع وتحكموا بارايهم انتدب اهل الحق لاجل
ذلك الى الكلام في معانيها وبيان الحق فيها واوجبت المعتزلة التسعير في
الاطعمة في الاسواق جريا على ما اصلوه من ان العبد يفعل الغلاء والرخاء ومنع
ذلك اهل السنة جريا على ما ذهبوا اليه من ان الفاعل للاسعار هو الله سبحانه
ودليلهم في المعقولات ما تقدم ذكره من انه لا فاعل الا الله سبحانه ومن المشروعات
قوله صلى الله عليه وسلم فيما رواه انس بن مالك قال رضي الله عنه غلا السعر
على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فقلنا يا رسول الله الا جعلت لنا سعرا
قال فغضب عليه السلام حتى احمر وجهه ثم قال ان الله هو القابض الباسط
المضيق الموسع واني لارجو ان اخرج من بين اظهركم وليس لاحد منكم قبلي مظلمة
في عرض ولا في دم ولا في مال وقال بعض اهل العلم ان ذلك ما لم يحدث اهل الاسواق
التواطؤ على سعر واحد ليضروا بذلك المسلمين فاذا فعلوا ذلك واحدثوا
مثل هذا فان التسعير عليهم جائز والله اعلم بالصواب

باب
الامر بالمعروف والنهي عن المنكر قال رحمه الله

قد جرى رسم المتكلمين بهذا الباب في الاصول وهو بمجال الفقها اجدر ..
فالامر بالمعروف والنهي عن المنكر واجبان بالاجماع على الجملة ولا يكترث
بقول من قال من الروافض ان الامر بالمعروف والنهي عن المنكر موقوفان على
ظهور الامام وقد اجمع المسلمون قبل ان ينبغ هؤلاء على التواصي بالامر

بالمعروف والنهي عن المنكر، وتوبيخ تارك الامر بالمعروف والنهي عن المنكر مع
الاقتدار عليه ولعلنا نذكر لمعا كافية في بعض اصول الامامية ان شاء الله
عز وجل: الامر بالمعروف له ثلاث مراتب اولها امر الله سبحانه وقوله القديم
وهو اقتضاء الفعل من العبد على الوجه الذي تقدم ذكره من بيان معنى
الكسب وانه تعلق القدرة الحادثة بالمقدور وذلك يرجع الى نصب المامور به
علامة على السعادة والى نصب المنهي عنه علامة على الشقاوة وهذا الخطاب
من الله سبحانه انما تعلق بالمحدث على تقدير وجوده واستجماع شرايط المكلف
في حقه وبهذا الوجه تصح مخاطبة المعدوم الذي علم الله سبحانه انه يوجده
ويكلفه وقد ضرب اهل الحق في ذلك مثلا فقالوا لو ان رجلا علم باعلام الله اياه
على اي وجه شاء من وجوه الاعلام بوحي او الهام او بعلم ضروري انه يكون له ولد
وانه يعلمه من العلوم ما علمه الله تعالى فلا بد والحالة هذه من ان يحدث في ضميره
بذلك ويقول يا بني اقرا وتعلم لتكون من الفايزين بالعلم وتكون من اهله وهذا
الكلام في نفسه ثابت وهو خطاب لابنه لعلمه بان ذلك سيسمعه ابنه ويفهم
معناه ثم تقدر بقاء ذلك الكلام من غير تبديل ولا تغيير الى ان يوجد الابن ويصل
مبلغا يكون فيه مكلفا ثم يسمع قول ابيه له امرا بذلك ولا استحالة في شي من ذلك
وكذلك كلام الباري سبحانه قديم عند اهل الحق لا يجوز عدمه وقد خاطب في الازل
لمن يعلم انه سيوجد ويكلف فلا يكون في ذلك وجه من وجوه الاستحالات التي تقدم
ذكرها في هذا الكتاب في غير مرة اذا انما يتجدد سمع المخاطب وفهمه وقد خاطب الله
تعالى الخلق على ضروب من المخاطبات فاعلاها منزلة في حق المخاطبين ان يخلق
لهم السمع لكلامه القديم المنزه عن كونه حروفا واصواتا ثم يفهمهم عند ذلك من معانيه
ما شاء ان يفهمه وبعد ذلك خطاب بوساطة الملك وهو الوحي المتتابع على الانبياء
صلوات الله عليهم ومنها الوحي الذي هو الهام وهو ان يلقي الله تعالى في القلب
حديثا صادقا عن ما غاب عن حواس الخلق كما ورد عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
اذ روي عنه انه في من كان قبلكم محدثين وان يكن منهم فعمر بن الخطاب وعليه حمل
قوله عليه السلام ان روح القدس نفث في روعي ان نفسا لن تموت حتى تستوفي

رزقها واجلها فاتقوا الله واجملوا في الطلب وبعد ذلك خطاب الله تعالى للمكلفين
على السنة الانبيا عليهم السلم من تبليغ كتابه المنزل وبيان ما اتاهم الله معه
من الحكمة ولذلك قال صلى الله عليه وسلم اوتيت القرآن ومثله معه وبعد ذلك
خطاب العلماء الاخذين عنهم الحق بعدهم من اهل التكليف خلفا عن سلف الى آخر
الدهر ثم خاطب الله تعالى الخلق بلسان الاحوال في جميع الخلايق وهو لسان الافتقار
الى الله تعالى وذلك قوله تعالى وان من شي الا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم
وقوله ولكن لا تفقهون للكفار الجهلة بايات الله في ارضه وسماواته ولم يقل ولكن لا
تسمعون تسبيحهم من حيث ان الخطاب فيها انما هو احوالها والاحوال تعلم ولا تسمع
اذ لا تعلق للسمع الا بالموجودات وكذلك ساير الادراكات والاحوال ليست موصوفة
بانها موجودات ولا بانها معدومات وهذا اللسان الذي هو لسان الحال الظاهر في
المخلوقات لمن نظر وتدبر حتى لاح له وجه الدلالة فيها وهي ايات الله التي فطر الخلق
عليها وما من حادث الا وفيه دلالة تدل على افتقاره الى محدثه علمها من علمها او
جهلها من جهلها ولا يجحد بها الا الكافرون وما يعقلها الا العالمون والخير كله
فيجعله الله في العلم باياته وما عبد الله بافضل من فقه في دين ومن يرد الله به
خيرا يفقهه في الدين وقال عليه السلم ما استرذل الله عبدا الا حظر عنه العلم
والادب قال اهل الحكمة حظر عنه العلم به والعمل بشرعه ومعناه منع عنه المعرفة
به سبحانه ومنع عنه الاستسلام لشريعته وهو التادب مع الله سبحانه ومن حظر
عنه العلم به سبحانه فقد طرده سبحانه واعرض عنه ومن منعه الاستسلام لامره
ونهيه في شرعه فقد جعله تابعا للشيطان ومن يتخذ الشيطان وليا من دون الله
فقد خسر خسرانا مبينا وبعد ذلك خطاب الله تعالى لعباده بلسان الاعتياد في
ارتباط الافعال بعضها ببعض وهذا يكون منه العام والخاص فالعام منه كاحراق
النار لامسها والشبع عند الاكل والري عند الشرب وما جرى هذا المجرى والخاص
منه ما خص الله به خلقه بارزاق مضيقة وموسعة ومن ذلك في الحكم قوله تعالى
ومن قدر عليه رزقه فلينفق مما اتاه الله لا يكلف الله نفسا الا ما اتاها سيجعل
الله بعد عسر يسرا وهذه اشارة الى ان الفقر في حق انسان ليس من العادة اللا
زمة

ق

الثابتة له وكذلك القول في الغنى ولكنه سبحانه يقبض ويبسط في الارزا
وفي الاخلاق وفي العلوم والاعمال ومن اسمايه تعالى القابض الباسط ومن
ذلك ما يعتبر به الانسان ويتعظ مما يفهمه من السنة الاحوال حتى خاطبه
شجر الارض بالانحطام وجدران الارض بالانهدام ولذلك قال اهل الحكمة
يجب للعاقل ان ينظر الى بواطن الاشيا اذا نظر الناس الى ظواهرها والى
اواخر الاشيا اذا نظر الناس الى اوايلها والى ما بقي من المنافع اذا نظر الناس
الى ما يفني منها فان الاجسام الكاينة في الدنيا تنادي بلسان الزوال والفناء
الوجوه الجميلة الى التراب والبلا والشجر الخضر الى التهشيم والقصور المشيده
الى التهديم كل ذلك مما شاهدناه في الدار الدنيا ومنها ما نعلمه من موجبات
الشرع فنعلم تعطيل الافلاك عن دورانها ونعلم تصيير الجبال الى الدك والزوال
وتصيير البحار الى التفجير والسيلان ونعلم تغيير الشمس والقمر والنجوم عن
انوارها واشراقها ونعلم اثبات الاجسام في التراب الارضي بين اطباقها ونعلم
باخبار الشرع مفصلات الامور الاخراوية ومجملاتها على ما ورد بذلك الاخبار
الشرعية التي تعتضد باياتها من المعجزات ادلتها ولسان خطاب الواحد خطاب
للجميع ولسان خطاب الجميع خطاب للواحد ولذلك قال بعضهم شعر
:. انت المخاطب ايها الانسان فاصخ هديت يلح لك البرهان :.
:. انظر بعقلك في بنايك واعتبر اتقان صنعته فثم الشان :.
:. لله اكياس جفوا اوطانهم فالارض اجمعها لهم اوطان :.
:. جالت قلوبهم بجال تفكر بتدبر فبدا لها الكتمان :.
:. ركبوا بحار الفهم في فلك النهى وجرى بها الاخلاص والايمان :.
:. فرست بهم لما انتهوا بحبوبهم مرسى لهم فيه غنى وامان :.
ثم بعد ذلك اوجب الله تعالى الامر بالمعروف والنهي عن المنكر على جميع المكلفين
والكلام في وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر اليق بكتب الفقه ولكن جرى رسم
اهل السنه بالتكلم في كل ما خالف فيه اهل الاهواء والبدع ومن ذلك تكلمهم في
الاجال لما قال اهل الاعتزال ان القاتل يقطع اجل المقتول وينقص عمره عما

جُعل له من العمر فوجب الرد عليهم في ذلك وكذلك قولهم في الارزاق لما تكلمت
المعتزلة فيها وقالت الرزق انما هو الملك وان البهايم لا ارزاق لها اذ لا ملك
لها وجب الرد عليهم وكذلك قولهم في التوبة لما تكلم اهل البدع في وجوب قبول
التوبة على الله تعلى وجب الرد عليهم في ذلك حتى تبين انه لا واجب على الله
تعلى وكذلك تكلموا في الامامة لما تكلمت الروافض في خلافة ابي بكر وعمر وجب
الكلام بالرد عليهم وكذلك لما قالت الامامية بان الامر بالمعروف والنهي عن
المنكر انما يجبان على الامام دون غيره ومعلوم ان السلف الصالح كانوا يامرون
الخلفاء بالامر بالمعروف وينهونهم عن المنكر ولا ينكر ذلك عليهم منكر فوجب
على اهل العلم بيان وجوبه على كافة المسلمين كل على حسب اقتداره ومبلغ
علمه ولولا سبق المعتزلة الى التكلم فيه مع الروافض لكان الفقه اجدر بالكلام
في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر من حيث هو من ابواب الاوامر والنواهي وهي
ابواب الفقه ثم قد تقدم ان الامر بالمعروف والنهي عن المنكر يجبان على جميع الناس
العامة والخاصة لان السلف الصالح كانوا لا ينكرون على من يامر بالمعروف وينهى
عن المنكر فدل ذلك على انه سايغ لجميع الناس على طبقاتهم ولذلك وصف الرب تعلى
المومنين والمومنات بانهم يامرون بالمعروف وينهون عن المنكر ووصف المنافقين
بانهم يامرون بالمنكر وينهون عن المعروف ومعنى المعروف ما عرّفنا الله تعلى حسنه
في كتابه او على لسان رسوله عليه السلم والمنكر ما بين ان التحذير من العمل به
في كتاب الله تعلى او على لسان رسوله عليه السلم وليس ذلك من حيث المعرفة
بحسب اذ المنكر معروف كما ان الخير ايضا معروف فهذا معنى تسمية المعروف
معروفا وتسمية المنكر منكرا قال رحمه الله ثم حكم الشرع ينقسم الى ما
يستوي في ادراكه الخاص والعام من غير احتياج الى اجتهاد والى ما يحتاج
فيه الى اجتهاد فاما ما لا حاجة فيه الى الاجتهاد فللعالم وغير العالم الامر
فيه بالمعروف والنهي عن المنكر واما ما اختص مدركه بالاجتهاد فليس للعوام
فيه امر ونهي بل الامر فيه موكول الى اهل الاجتهاد ثم ليس لمجتهد ان يعترض على
مجتهد اخر بالردع والزجر في موضع الخلاف اذ كل مجتهد في الفروع مصيب عندنا

ومن قال ان المصيب واحد فهو غير معين عنده فيمتنع زجر احد المجتهدين الاخر
على المذهبين :: احكام الله تعالى على عباده في شريعته تنقسم الى ما يتلقى من
العلماء الاخذين عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ومن بعدهم الى اخر
الزمان والذي ياخذونه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من امر الشريعة
تنقسم الى مسموع ومشاهد ومفهوم بقراين الاحوال فالمسموع كتاب الله
وحديثه عليه السلم والمشاهد فعله عليه السلم واقراره الفعل يراه او القول
يسمعه وهذه بينا ولها النقل وطرقه واما المفهوم بقراين احواله عليه السلم
فقراين الاحوال لا تنقل على الحقيقة فان الرسول عليه السلم اذا امر بامر ونهى
بنهي ثم اقترنت بذلك قرينة حال من احمرار يشعر عن غضب او اشراق في الوجه
يشعر بالسرور لم يرام احد ممن شاهد ذلك ان ينقل تلك العلامة ويصفها فيقول
احمر عند قوله كذا احتمل ما ذكر ان يكون انما كان كامر آخر سوى ما ربطه به
استقلالا من مرض نام او غيره من الاسباب فلا يتجه له على هذا الاحتمال ان
يدل على صحة ما اراده بدلالة قاطعة واخبار الاحاد انما يجب العمل بمقتضاها
عندها لا بنفسها ونقل القراين خارج عن ابواب النقل المتلقا من الناقلين
على قدر الاحتمال والتنصيص في ذلك وما كان سبيله النقل فيستوي فيه
من بلغه النقل عنه وفي الغوص من الشريعة يتصور الامر بالمعروف والنهي عن المنكر
من الخاص والعام ولا يتوقف الامر والنهي فيه على اهل النظر والمجتهدين وهذا
مما يعلم من عوايد السلف الصالح من العلماء الماضين واما ما كان طريقه الفهم
من قراين الاحوال فلا يتصور طرده الا ممن شدا طرفا من الفهم باغراضه عليه
السلم المعلومة عنه ميلا ونفورا فانه عليه السلم كان يميل الى امور ويستحسنها
في كل موطن ولا يتوقف ذلك على اشياء دون اشياء فقد كان يحب الرفق في كل شي
وقد كان يحب التيسير على المومنين وقد كان عليه السلم تجهيمه المباهات في الدين
على الكافرين وقد كان عليه السلم يحب استعمال الوتر في جميع الاعمال وقد كان
عليه السلم يحب البنا من في محاسن الاعمال وقد كان عليه السلم يحث على الكثير
في الاسباب وقد كان عليه السلم يحب ان يدوم العامل على عمله من ابواب الخير من غير

تكلف مشقة يخاف عليها الملال والترك فهذه ظواهر اغراضه ويتبنى عنها
علل في ثبوت الاحكام نفيا واثباتا فما كان من المعروف الذي طريقه النقل المحسوس
مسموعا او مرئيا فللعامي فيه الامر والنهي واما ما كان طريقه فهم قرائن الاحوال
وتنقيح العلل الموضوعة للاحكام شرعا فالامر فيه بالمعروف والنهي عن المنكر
مما يختص به العلما اهل الحل والعقد النظار المجتهدون لانهم يحيطون بالاغراض
الشرعية ويستنبطون للاحكام الشرعية عللا وليس للعامي ان يعمل باجتهاد
نفسه كما ليس للنظار ان تقلد غيره ويدع اجتهاد نفسه وهذا النظار ليس له
ان يغير على نظار آخر فيما اداه اليه نظره لان الحق في الطرفين وفي الطرف
الواحد وكيف ما تصور فليس لاحدهما ان يرد على الاخر فانه ان كان الحق في
الطرفين فقد وقع الاكتفاء بما ظهر لكل واحد من المجتهدين في غلبة ظنه اذ
ذلك هو الذي فرضه الله تعالى عليه وان كان الحق في الطرف الواحد من قوليهما
فهو ايضا مبهم لا يتعين لواحد منهما حتى لو قدرنا كون ذلك بحضرة الرسول صلى
الله عليه وسلم لما علم احدهما ما الذي كان مرضيا عنده عليه السلام مما كان
عنده منكرا واذا كان الامر فلا سبيل لتعيين احدهما على الثاني مع هذا
الاحتمال في اصابة الحق وتعيينه ولكن على كل واحد منهما العمل بما غلب على ظنه
والدعاء للعمل به من لم يبلغ درجة الاجتهاد وليس بين الدرجتين درجة فكل
من لم يبلغ درجة الاجتهاد في تحصيل العلوم الشرعية وضبط مآخذها
فلا يجوز له العمل بنظره وكل من بلغ هذه الدرجة فانه يجب عليه العمل بما ظهر
له في غالب ظنه ولا يجوز له ان يتركه منصرفا الى غيره الا ان يظهر له ما
يغلب على ظنه اكثر من النظر الاول واظهر في مراتب الظهور فان للمجتهد
الرجوع عن مقال الى مقال على حسب ما تقتضيه نظره وغلبة ظنه وليس على
النظار ان يعرف الناس برجوعه عن مذهبه في النازلة الى مذهب آخر يقتضي
تركها وانما يجب على العامي ان يسأل عن كل نازلة وعلى العالم ان يجيب مهما سيل
ولا يكتم ما يسأل عنه اذا علم لذلك وجها وان كان تبليغ ما تبدل الحكم فيه بالنسخ
يجب على الانبيا فانهم يجب عليهم التبليغ سيلوا عن ذلك او لم يسيلوا عنه

واذا سأل العامي المجتهد النظار عن حكم نازلة فافتاه فيها فيعمل بذلك فاذا
وقعت له تلك النازلة بعينها فانه يجب عليه ان يسئله عنها كلما وقعت له
لئلا يكون قد رجع عن ذلك ولذلك قال تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون
واذا علم فتوى العالم وانه لم يرجع عنه حتى مات ولم ينقل عنه الرجوع عنه
فقد اختلف العلماء في ذلك فذهبت طايفة الى الامتناع عن العمل به مخافة ان
يكون قد رجع عن ذلك ولم يتفق السوال عنه في حياته وذهبت فرقة وهم
الاكثرون وبه قال الشافعي الى ان العمل بفتواه بعد موته صحيح حتى يثبت
انه رجع عن ذلك الفتوى الى غيره ومن كلام الشافعي رحمه الله في ذلك قوله
ان المذاهب لا تموت بموت اهلها ثم قال رحمه الله ثم الذي يتعاطى الامر
بالمعروف والنهي عن المنكر لو لم يكن ورع عالم لم ينحسم عنه وجوب الامر بالمعروف
والنهي عن المنكر :. وفقه هذا الباب ان الفعل الحرام قد فرض الله تركه على
جميع المكلفين بتركه فاذا لم يتركه العبد كان عاصيا بارتكابه واذا راى احدا
من المكلفين يعمل به لزمه تغييره عليه وذلك فرض اخر قد تعين عليه فهما
فرضان احدهما ترك الحرام والثاني النهي عنه لمن علمه ولذلك قيل على من
بيده الكاس ان يغير على الجلاس لكن قد جرت عادة الله سبحانه بان النهي
عن الكبيرة اذا صدر عن مرتكبها لم ينجح نهيه عنها وزجره ولا انتفع احد
بامره ونهيه والامر بالمعروف والنهي عن المنكر انما يتعين على المكلف اذا كان
مما انعقد الاجماع على تحريمه فعليه ان ينكره اذا ارتكب وكذلك الامر بالمعروف
انما يجب على المكلف اذا كان قد انعقد الاجماع على افتراضه والامر به
واما اذا كان الفعل قد اختلف فيه وذهبت الى تحليله طايفة والى تحريمه
اخرى فليس على احد الامر فيه ولا النهي عنه فان انكر لا يتعين في شي من
ذلك ولعل الذي ارتكبه قد قلد فيه لعالم نظار من اهل الحل والعقد فيكون
الكلام في ذلك كالكلام في اختلاف المجتهدين كما تقدم ذكرنا له فكما لا يتصور
الانكار من المتبوع على متبوع فكذلك لا يتصور الانكار من التابع المقلد على
التابع المقلد ايضا حيث لم يتعين المصيب من المتبوعين كما ذكرناه ثم الامر بالمعروف

والناهي عن المنكر يطلق الامر بالمعروف والنهي عن الجملة على وجه التذكير
والوعظ والتخويف ولا يجوز له ان يظن باحد من الناس فعل المنكر ولا
ترك الفرض ويحرم عليه البحث والتنقير عن عيوب الناس فان التجسس
وفاقا ولكن ما ظهر من ذلك وجب التغيير فيه بالامر والنهي كل على حسب
طاعته فاما باليد او بالقول او بالقلب بان يكون لا يرضى ذلك ولا يحبه والاصل
في ذلك اتقا الضرر وللعلما في ذلك قولان احدهما ان الفضل في الامر بالمعروف
والنهي عن المنكر ولو قتل الامر به والناهي عنه وراوا ذلك افضل وطايفة
اخرى تقول بان الافضل ان يخلص نفسه من القتل والضرب الى غير ذلك
من ضروب الضرر والله اعلم بالحق في ذلك مع اتفاقهم على ان للعبد ان يصمت
اذا خاف على نفسه ضررا قال الله تعالى يقول الا من اكره وقلبه مطمين بالايمان
وقال تعالى الا ان تتقوا منهم تقاة والقول بالتقيه مذهب عبد الله بن عباس
رضي الله عنه وهو مذهب الشافعي وابي حنيفة فانهم يقولون تخليص النفس
من الهلكة افضل من القاء النفس الى التهلكة حتى قيل لعبد الله بن عباس
من ابا ان يقول كلمة كفر حتى قتل ولم يخلص نفسه من القتل بقولها فقال ان
هذا قد قتل نفسه والقول بترك التقيه وان الصبر على الضرر عند الامر
بالمعروف والنهي عن المنكر افضل هو مذهب ملك رحمه الله واحمد بن حنبل
وسعيد بن جبير وكثير من التابعين ولهذا قتل ابن جبير وضرب ملك وابن حنبل
رحمهما الله ولم يكتم ملك رحمه الله حديث طلاق المكره حتى كان من الامر ما كان
ولذلك قال المشايخ من امر بالمعروف ونهى عن المنكر فليستعد بالصبر على ما
يلقاه من المحن بعد ذلك ولذلك قال تعالى مخبرا عن قول لقمان عليه السلم لابنه
يا بني اقم الصلاه وامر بالمعروف وانه عن المنكر واصبر على ما اصابك ان ذلك من
عزم الامور واذا غلب على ظنه ان قوله لا يوثر في ترك المنكر ولا في امتثال المعروف
فان ذلك لا يسقط عنه الامر بالمعروف والنهي عن المنكر اذ لا يخلو النهي عن تاثير في
القلوب ولعله ان يحجزه في الله حتى يرجع عن الكبيرة ويتوب عنها اذا غلب على ظنه
ان ذلك مما يوثر في قلبه او يكون ذلك سببا لرجوعه واقلاعه عن المنكر والامر

بالمعروف والنهي عن المنكر من الفرايض على الكفاية وهو انه اذا قام به واحد
سقط عن كل من عرف ذلك واذا لم يغير ذلك احد من الناس الذين يعرفون ذلك
يحق العقاب والذم بجميع من عرف ذلك وذلك لقوله تعلى واتقوا فتنة لا تصيبن
الذين ظلموا منكم خاصة قال اهل العلم اذا كان الفسق قد ظهر وانتشر ولم
يتفق تغيير على اهله من اهل الزمان فقد استحقوا عقاب الله تعلى باجمعهم
ولذلك قيل يا رسول الله انهلك وفينا الصالحون قال نعم اذا كثر الخبث ويكون
التغيير على ما ظهر من ذلك دون ما اخفي منه وتستر به صاحبه ولهذا المعنى
كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يعلم اهل النفاق رجلا رجلا وامراة امراة
وكان لا يحكم عليهم الا فيما ظهر فاذا حضروا الصلاة مع المومنين وشهدوا
بالسنتهم بشهادة الحق رفع عنهم التنكيل والتعزير ووجوه المعاقبات
حتى صرح بذلك وقال امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله فاذا
قالوا ذلك عصموا مني دماءهم واموالهم الا بحقها وحسابهم على الله فالحكم
للانبياء والعلماء والخلفاء انما هو على الظواهر دون البواطن والسراير ولذلك
قال المشايخ اهل الدين والورع لو ان وليا يطلعه الله تعلى على ما يفعله الناس
في منازلهم متسترين بذلك عن الناس لم يلزمه التغيير على احد منهم حتى يظهروا
ذلك وقد روي ان ابرهيم عليه السلم نظر في نواحي الارض فابصر عاصيا فدعا
عليه فاهلك ثم نظر فراى مثل ذلك فدعا عليه فهلك ثم اوحى اليه ربه في الثالثة
او في الرابعة لو اهلكنا كل عاص رايناه ما ابقينا احدا وهذا معنى قوله تعلى ولو
يواخذ الله الناس بما كسبوا ما ترك على ظهرها من دابة حتى تعلق بهذه الاية
طايفة فقالوا يستدل بذلك على ان جميع حيوانات الارض مكلفة لانه قال ما
ترك على ظهرها من دابة ووجه الرد على هولاء من وجهين من وجوه التخصيص
احدهما قوله تعلى ولو يواخذ الله الناس وذلك لا ينطلق الا على بني ادم خاصة
دون غيرهم من الاجناس فيحتمل قوله تعلى ما ترك على ظهرها من دابة اي من بني
ادم الظالمين منهم دون من سواهم من الاطفال الذين لم يبلغوا مبالغ التكليف ولم
يستوجبوا الزجر والتعنيف والتخصيص الثاني قوله تعلى ما ترك على ظهرها

فخصص ظهر الارض بالذكر دون باطنها ومعلوم ان من الحيوانات ما هو في
ظاهرها وما هو ايضا في باطنها لان بني ادم على الظاهر منها دون الباطن
ويحتمل الاية وجها اخر وهو ان يكون في علم الله تعلى انه لو واخذ المكلفين
بما كسبوا وعجل لهم العذاب لاهلك معهم من لم يكلف كما فعل في قصة نوح عليه
السلم لما كفر اهل التكليف اهلكهم بماء الطوفان ومن سواهم من اجناس
الحيوان ولكنه اهلك اهل الكفر بالموت والعذابُ بعده بالنار واهلكَ من
سواهم من الحيوانات بالموت دون العذاب بالنار بعد الموت ويُطلق اسم الهلاكَ
على الموت قال سبحانه ان امرؤٌ هلك اي مات فكان اهلاكه العاصين معاقبة
لهم وابتداء عذاب لا ينقطع وكان اهلاكه من سواهم موتا لهم ولم يكن ابتداء عذاب
بعد الموت فشتان بين اهلاك واهلاكٍ ولذلك قال تعلى كل شي هالك الا
وجهه قيل معناه كل حي ميت الا الله تعلى ويكون ذكر الوجه هاهنا كناية عن
وجوده سبحانه وهو المعنى بقوله تعلى كل من عليها فان ويبقى وجهُ ربكَ
ذو الجلال والاكرام واراد بالوجه الذات والدليل على ذلك نعتهُ الوجه بقوله
ذو الجلال ولا يوصف بانه ذو الجلال الا اللهُ سبحانه وتعلى ولما قال تبارك اسم
ربك قال ذي الجلال فنعت الرب دون الاسم وفيه دليل على ان الاسم التسمية
دون المسمى وقد ذكرنا في مسلة الاسم والمسمى ما فيه مقنع عند افتتاح الكلام
في اسما الله الحسنى و ان الملائكة تبصر المعاصي من اهلها ولا يلزمهم التغيير
عليهم وذلك لانهم امروا بالكتابة ولم يومروا بالنهي عنها و قال بعض اهل
الحكمة انهم يغيرون على العبد منكره ويزجرونه عنه بالسنتهم وان كان العبد
لا يسمع نطقهم ولكن لما اخبر الرسول عليه السلم ان الملك يلعن العُصاة الى
غير ذلك من وجوه التغيير قام ذلك مقام القول المسموع في افادة تاديبة المعنى
المقصود ولهذا المعنى قال سبحانه وتعلى اولم ير الذين كفروا ان السموات
والارض كانتا رتقا ففتقناهما وجعلنا من الما كل شي حي فلا يومنون وكون
السموات والارض رتقا ثم فتقهما الله تعلى مما لم يُشاهده بنو ادم مشاهدة
العيان اذ كان ذلك قبل وجودهم بما لا يعلمه الا اللهُ تعلى ولكن لما قامت الدلا
له

على حدوثها واخبر المويدون بالمعجزات وهم الانبيآء عليهم السلم بان ذلك
كان كذلك قام مقام العيان المودي الى العلم واذا حصل العلم فهو المقصود ولا
عبرة بطريق حصوله كيف ما حصل ولهذا المعنى قال تعلى في شان الكافر الم
يعلم بان الله يرى ومعنى ذلك ان الدلالة لمن تطرقها توضح ان الله يرى
ولا يخفى عليه شي في الارض ولا في السمآ فقام ذلك مقام العلم ولو نظر لعلم
بان الله يرى وهذا كقوله تعلى الم يعلموا ان الله يعلم سرهم ونجواهم وان
الله علام الغيوب وانما معناه انهم لو نظروا لعلموا ان الله يعلم سرهم ونجواهم
فاعراضهم عن النظر اعراض عن العلم الذي يوصل اليه النظر ولذلك قيل من
اعرض عن العلم لم يعذر فيما وقع فيه من الذنوب بالجهل فان الدليل منصوب والنبي ع
داع والعقل موجود ولا عذر لمن شغل نفسه بدنياه واعرض عن التفكر في ايات
مولاه والعياذ بالله من الغفلة عن الله والاعراض عن اياته سبحانه وقال
رسول الله صلى الله عليه وسلم في الخبر عنه انه تعرض عليه اعمال امته فما
راى من خير دعا الله فيه بالزيادة وما راى من غير ذلك دعا الله فيه بالمغفرة
ولم يجب عليه صلى الله عليه وسلم ان يسمع الناس اذ ذاك تعييرا عليهم
لان ذلك وقت انقطاع التكليف ولكنه لما كان ذلك ثابتا في الخبر كان فيه
تشبيه بالتعيير ولذلك قيل ينبغي للعبد ان يستحي من الله تعلى عند الذنب
لمكان علمه سبحانه ورويته ويستحي من اطلاع مليكة الله سبحانه حيث امروا
بان يكتبوا اعماله واقواله وما يهم به في قلبه من الخير وما يكفوا عن الكتابة
عند الهم بالمعصية لان ذلك انما يكون مع اطلاعهم وعلمهم قال تعلى كراما
كاتبين يعلمون ما تفعلون وكذلك يستحي من المومنين اذ يطلعهم الله على
ذلك اما بقرينة حال وهو من قوله عليه السلم من استر سريرة البسه الله
رداها الحديث واما بوحي من الله تعلى في زمان رسول الله صلى الله عليه وسلم
واما في القيامة او يكون ذلك تقديرا اذ يجوز ذلك كله فاذا قدر اطلاع احد
عليه ادركه من الخجل ما يدركه عند وقوع الاطلاع ولذلك قال عليه السلام
استحيوا من الله كما يستحي احدكم من الرجل الصالح من اهل بيته وقال ارباب

التحقيق من تحدث في ضميره بان يعمل شيا لولا اطلاع الخلق عليه فقد استهزأ
بالله سبحانه وتعلى حيث اعتنى بالخلق ولم يبال عن روية الحق سبحانه
وتعلى ولذلك ورد في الخبر يقول الله سبحانه وتعلى للعبد يوم القيامة لم
جعلتني اهون الناظرين اليك واذا ظهر فسق من معلن به ولم يزدجر عما
نهي عنه فلا باس ان يربط الامر في ذلك بالسلطان ويستعان به عليه واذا
كان الجور والعدوان من والي الوقت ولم يزدجر لما زجر عن صنيعه فلاهل الحل
والعقد ان يجتمعوا على خلعه مالم ينته الامر الى فتنة تسفك فيها الدماء
حتى يكون ما يفسد اذ ذاك اكثر مما يصلح فعند ذلك يعبر عليه بالقلوب
ويوكل الامر في ذلك الى الله تعلى ويستعمل الدعا الله تعلى في اصلاحه قال
رحمه الله هذه عقود الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ولا يشذ منها عقد
وتفاصيلها الشرع من تتبعها الى تتمته باب الاعادة

قال رحمه الله مقصود هذا الباب يحصره فصلان احدهما في تثبت جواز
الاعادة والثاني في وقوعها فاما جواز الاعادة فالعقل يدل عليه ويدل عليه
السمع ايضا كما ذكرناه في صدر السمعيات وكل حادث عدم فاعادته جايزة ولا
فصل بين ان يكون جوهرا او عرضا وذهب بعض اصحابنا الى ان الاعراض لا تعاد
بناء على ان المعاد معاد لمعنى فلو اعيد العرض لقام به معنى وهذا لا اصل له
عند المحققين فان الاعادة بمثابة النشاة الاولى وليس المعاد معادا لمعنى
فنقول الاعادة كناية عن وجود ما سبقه العدم وكذلك الحدوث هو كناية
عن الوجود الاول يحق الحادث اذ ما من حادث الا والعدم سابق له وقد اختلف
العلماء رضي الله عنهم في العدم السابق للوجود الحادث فقال ابو الحسن
الاشعري رحمه الله ان العدم السابق جايز والوجود الكاين بعده ايضا جايز
وقال غيره اما العدم السابق لوجود الحادث فانه واجب اذ لا يجوز وجود الحادث
الا عن عدم سابق فهو واجب كونه عدما ولو كان كما ذكره هو ابطل لكان وجود الحادث
مستحيلا اذ ما وجب عدمه استحال وجوده كما ان من وجب وجوده استحال عدمه
فليس عدم الحوادث واجبا اذ لو كان كذلك لكان وجودها مستحيلا وقد ثبت جوازه

ثبوت جواز صفاته وانه لا يستغني عنها واذا ثبت ذلك فقد وجب حدوثه ومن
المستحيل كون الحادث واجبا اذ قد سبقه العدم والواجب ما لا يتبدل بحال
من الاحوال وانما يتبين جواز عدم العالم المتقدم عليه بانه مهما قدر له زمان
ثبت فيه جواز وجوده وجواز عدمه وكيف ما قدر له زمان ثبت جواز وجوده
فيه وجواز عدمه ايضا فيه وكذلك ان قدر له الوجود قبل ذلك تقديرا
بما عسى ان يقدر من بعد الزمان في القبلية او البعدية وهذا اصل معرفة
الجواز لان الجواز ليس صفة للجايز لا نفسية ولا معنوية وانما معنى الجواز
مبني على التقدير فمهما قدر العاقل ثبوتا او نفيا ولم يلزم في واحد منهما امر
من وجوه الاستحالة فهو المقول فيه انه جايز ومهما لزم في ثبوته وجه من
وجوه الاستحالة فهو الذي يقال فيه انه مستحيل وكذلك في تقدير عدم
شي من المعلومات فاذا لزم عند تقدير عدمه امر مستحيل فهو الذي قيل فيه
انه مستحيل فهو المقول فيه انه جايز فبهذا يفهم معنى الجواز واذا نظرت الى
العدم او الوجود من غير تقدير زمان كان كل واحد منهما في نسبة الوجوب لا
غير ومنه هذا الباب هو ان نعلم ان الكاين واجب زمان كونه والعدم واجب
زمان عدمه اذ لا يجوز ان يقال يجوز ان ينعدم ما وجد فيصير لم يوجد فقد
تحقق وجوده بالوجوب في ذلك الزمان فلولا التقدير ما ظهر معنى الجواز
ابدا فمن لحظ العدم من غير نظر الى زمان لم يعلم جوازه فعلى هذا كل زمان يقدر
فيه وجود العالم جاز فيه وجوده وهذا بعد المعرفة بابتدايه وهو المعبر عنه
بالحدوث وكل زمان يقدر فيه عدم العالم جاز فيه عدمه ومن غفل عن هذا التقدير
فلا يحيط علما بالجواز لا في حق الوجود ولا في حق العدم والزمان لا يمتنع فيه
التقدير الذي يبلغ الى العلم بالجواز وسوا تقدم الزمان على الوجود وساواه او
تاخر عنه فان التقدير يصح في هذه الازمنة كلها ويعلم الجواز عند التقدير فيها
فهذه نكتة تبين للناظر معنى الجواز ابتداء وعودة من غير اشكال ولا ارتياب
في شي من ذلك فالابتداء الذي يعبر عنه بالحدوث هو الايجاد في حق من سبقه
العدم واما العودة فانها كناية عن وجود ما سبقه العدم ايضا فلا فرق في ذلك بين

ما كان معدوما ولم يكن قبل ذلك موجودا وبين ما كان معدوما وقد كان قبل
ذلك موجودا فكل ما قدر عدمه بعد وجوده فهو جائز كالذي تقدم وكل ما
قدر وجوده بعد عدمه فهو جائز ولا نظر الى الازمنة متقدمة او متأخرة
فانها لا تحيل شيئا عما هو عليه ولا تقلبه عن حقيقته وحده ولا تخرجه عن
صفة نفسه فان الزمان مقارنة حادث لحادث في حدوثه وهو على الحقيقة
تسمية لحقيقة الحوادث عند المقارنة لا غيرُ ولا تصحبها بعد ذلك فلا يقال
اليوم وقته امس ولا غدٌ لعدم المقارنة الثابتة بين الوقتين فهذا كله
يدل على جواز الاعادة وهي على الحقيقة وجود المعاد وليست الاعادة صفة
للمعاد حتى تقدر معنى فانها لو كانت الاعادة صفة للمعاد لكان لا يخلوا اما
ان تكون ثابتة للمُعاد في عدمه او في حال وجوده فلو قدرت ثابتة له حالة
عدمه كان محالا لان المعدوم لا تقوم به المعاني وان قدرنا الاعادة صفة
للمُعاد وانها ثابتة له في حال وجوده كان ايضا محالا فان الجواهر لا تعرى عن
كل جنس من اجناس الاعراض وهي تقبلها من صفات انفسها كما ذكرناه في
صدر هذا المجموع في باب حدث العالم عند الكلام في ان الجواهر لا تعرى عن الاعراض
فلو قبلت الجواهر الاعادة اذا قدرت معنى لقبلتها الجواهر المبتدأة حتى
يقال في الحادث الذي لم يتقدمه وجود قبل ذلك الوجود انه مُعاد وذلك عين
التناقض فان المبتدا ليس معادا وكذلك اذا اعيد العرض وقدرت الاعادة
معنى كان ذلك محالا مؤديا الى ان تقوم المعاني بالمعاني وذلك يودي الى التسلسل
وقد بينا استحالة التسلسل في غير ما موضع من كتابنا هذا وانما تسلسل
لم يتحصل في العقل ووجود ما لا يحصره عدد امر مستحيل وبهذه الطريقة عُلمت
استحالة قيام الاعراض بالاعراض **وقوله رحمه الله** وجوزت المعتزلة
اعادة الجواهر اذا عدمت وقسموا الاعراض الى ما يبقى والى ما لا يبقى وقالوا
ما لا يبقى منها كالاصوات والارادات فلا تجوز اعادتها وكل عرض يستحيل
بقاؤه فانه مختص عندهم بوقت لا يجوز تقدير تقدمه عليه ولا استئخاره عنه
واما الباقي من الاعراض فينقسم الى ما كان مقدورا للعبد والى ما لم يكن مقدورا

له فاما ما كان مقدورا للعبد فلا يجوز من العبد اعادته ولا تصح ايضا من
البارى تعلى اعادته عندهم واما ما لم تتعلق به قدرة العبد وهو باق من الاعراض
فتجوز اعادته . وانما قالت المعتزلة باستحالة اعادة ما لا يبقى من الاعراض
وسوا كانت مقدورة للعبد او للرب سبحانه وتعلى لانها تختص في وجودها بوقت
لا يجوز ان تتقدم عليه ولا ان تتاخر عنه قالوا فلو جازت اعادته لكان قد استمر
وجوده زما بين زمان وجوده الاول وزمان وجوده الثاني ولم يعتبروا الزمان الذى
كان فيه عدما بين الوجودين ونحن قد بينا ان المفعول بعد العدم او قبله سوآء
وانما منعوا اعادة ما هو مقدور للعبد لقولهم ان قدرة العبد انما تتعلق بمقدوره
قبل وجود المقدور بزمان واحد قبيل وجوده ولا يجوز ان تتعلق به قبل ذلك ولا
بعده فلو قدرت اعادته لم يخل من ان يعود مقدورا للعبد او مقدورا للرب فان
قدرناها تقع مقدورة للعبد كان محالا مؤديا الى ان تتعلق به قدرة العبد
زما بين الزمان الذى تعلقت به قبيل وجوده والزمان الذى تعلقت به عند اعادته
وهو عندهم محال وقد ذكرنا عللهم في ذلك ورددنا عليهم ذلك اذ لا معنى للزمان
الا عين المقارنة وانها لا توجب واجبا ولا تحيل محالا ولا تثبت جوازا ولا تحيل وصفا
للموصوف ولا تبدل الازمنة شيا من الاحوال وقد وجهنا عليهم ان الفعل اذا تعلقت
به القدرة قبل وجوده وجب وجوده بعدها فلا يتصور عدم الجوهر الذى
تقدر القدرة قايمة به وذلك قلب للجايز الى الاستحالة وانقلاب الحقايق مستحيل
وما افضى اليه كان مستحيلا مثله وكذلك عندهم لا يجوز ان يفعل القديم فعل العبد
بعدما عدم فان مقدور العبد لا تتعلق به قدرة القديم سبحانه عندهم بوجه من
الوجوه الا ان يخلق للعبد عجزا عن ما كان مقدورا للعبد فعند ذلك يخلقه البارى
تعلى لان قدرة العبد تؤثر عندهم واما العجز الذى هو ضدها فلا تاثير له في المقدور
وهذا المعنى يلزمهم جواز اعادة مقدور العبد اذا كان مما يبقى كالعلم والجهل والفكر
ونحوها من مقدورات العبد فان صفات الجماد عندهم كلها باقية الا الاصوات فانها
لا يجوز بقاوها عندهم واما الصفات التى تشترط الحياة في وجودها فمنها ما يبقى
ومنها ما لا يصح بقاوه فاما التى تبقى فلا يزيلها عن المحل الا وجود الضد الذى يضاد
ها

وهي العلم والجهل والشك والظن والحياة التي هي شرط في ثبوت هذه الصفات
ايضا باقية لا يزيلها عن المحل الا وجود الضد الذي هو الموت وكذلك الموت
من الصفات الباقية ايضا عندهم ومن الباقية عندهم الفكر والالام واللذات
والادراكات باقية عند من اثبتها منهم وقد ذكرنا ذلك عند الكلام في ثبوت
الادراكات وموانعها والرد على المعتزلة في انكار الادراكات من بعضهم وانكار
الموانع من جملتهم . فيقال لم اذا اراد الباري تعلى ان يعبد ما هو مقدور للعبد
بعد ان يعلم خلق عجزا مضادا للقدرة التي وقع بها او لا ثم يخلقه الله تعلى
بقدرته اذ هذا اصل جميعهم ان ما تعلقت به القدرة جاز ان يتعلق به العجز
وهو عندهم لا تاثير له في المقدور فلا بد من كونه مقدورا للباري تعلى وما هذا
به من امتناع موجودات سوا خلقت للعبد القدرة عليها او لم تخلق له القدرة
عليها وعدوا من ذلك الجهل واصل هذه المسلة عندهم انه ما يقبح من صفة
نفسه فالله تعلى لا يخلقه وانما يخلقه العبد وما كان حسنا من صفة نفسه فالباري
ايضا لا يخلقه وانما يخلقه العبد كما يخلق القبيح عند ان الحسن اذا اراد الله تعلى
ان يفعله ويخترعه خلق للعبد عجزا متعلقا به قبل وجوده بزمان واحد ثم
خلقه هو سبحانه بقدرته في الزمان الثاني واما القبيح عندهم فاذا لم تكن
للعبد قدرة عليه فلا سبيل الى وجوده فان الله تعلى لا يخلق الشر والقبائح
على جملتها والعجز اذا كان قايما بالعبد متعلقا بالقبيح بدلا من القدرة فلا تاثير
له فيه اذ لا تاثير للعجز عندهم وانه بمثابة القدرة الحادثة عند اهل الحق فقد
اخرجوه عن كونه جايزا ان يخلقه الباري سبحانه وتعلى فيلزمهم الاعادة وانفة
من الله تعلى في حق الحسن الذي لم تعز بالعبد قدرة عليه وهو الذي يخلق الله
تعلى للعبد العجز بدلا من القدرة ثم يخلقه الرب سبحانه والطلبة عليهم متوجهة
في الحسن اذا خلق الباري تعلى العجز للعبد عنه ثم خلقه سبحانه بان يقال لهم
انقلب الحسن اذ ذاك عن كونه حسنا ام لا فان زعموا انه انقلب عن كونه حسنا
كان ذلك نقضا لمذهبهم فان الحسن عندهم حسن من صفة نفسه وان زعموا ان
الحسن لم ينقلب عما هو عليه من الحسن كان ذلك موذنا بوجود حسن من الافعال

لا ثواب عليه وهو مما يا بونه والله تعلى غني عن الثواب والثواب واجب على الله تعلى على كل شي حسن فقد بينا فصل قولهم في ذلك من كل وجه قالت المعتزلة كل ما لم تتعلق به قدرة العبد وهو مما يبقى كما ذكرناه كالغفلة والنوم والغشي والنسيان والسهو فان ذلك يجوز اعادته قال رحمه الله وان سيلنا الدليل على جواز الاعادة استنبطناه من نص الكتاب وفحوى الخطاب وتشبيهنا الاعادة بالنشاة الاولى كما قال تعلى ردًا على منكري البعث قال من يحيي العظام وهي رميم قل يحييها الذي انشاها اول مرة وهو بكل خلق عليم
قال رحمه الله ووجه تحرير الدليل انا لا نقدر الاعادة مخالفة للنشاة الاولى على الضرورة ولو قدرناها مثلا لها لقضى العقل بتجويزها فان ما جاز وجوده جاز وجود مثله اذ من حكم المثلين ان يتساويا في الواجب والجايز وما يستحيل ثم قال رحمه الله وهذا توسع في الكلام فان الاعادة هي المعاد والمعاد بعينه هو المخلوق اولا فكيف يقدر الشي مثلا لنفسه
قال رحمه الله والدلالة تعتضد بان الاوقات التي هي مقارنة موجودات اخر لا اثر لها فما فرض وجوده في وقت لم يمتنع تقديره في غيره وهذا لا يستقيم للمعتزلة مع خرمهم اصل الاعادة ومنعها فيما لا يبقى وقد تقرر بيان ان الاوقات لا اثر لها في شي واذا قدرنا الاعادة فلا يخلو ان يكون المعاد هو الاول ويكون غيره فان قدر غيرا له وجب كونه مثلا له وكما جاز وجوده اولا جاز وجوده ثانيا وثالثا ومهما قدر انعدامه جاز وجوده واعادته اذ الجواز مصاحب له على الدوام وقد بينا انه عند التقدير لا يلفى فيه محال وما لا يلفى عند تقديره امر مستحيل فذلك هو معنى الجواز بعينه من غير مزيد وان قدر المعاد هو المفعول الاول فاحرى واولى ان يكون جايز الاعادة فلا يقدر مثلا لنفسه والاعادة تسمية لتعلق القدرة به ثانيا كما تعلقت به اولا وزعمت المعتزلة ان الجوهر يجوز اعادته وقسموا الاعراض الى ما ذكرناه قبل هذا وحقيقة مذهبهم ان الحوادث قبل ان توجد كانت ذواتا متصفة بصفات انفسها وكانت اذ ذاك غير موجودة ولم تكن الجواهر متحيزة قبل وجودها ثم يزعمون ان الطاري عليها هو الحدوث وهو الوجود عندهم ولا تعلق للقدرة الا

به واذا ثبت الوجود بحيزت الجواهر وثبتت الاعراض ايضا بان يخلق لها الوجود ثم
قامت بالجواهر وعند ذلك ايضا تحيزت الجواهر كل ذلك في زمان واحد وجود الجوهر
ووجود اعراضه وتحيزه وقيام الاعراض به لا في ازمنة كثيرة متعددة ثم بعد ذلك من
اعراضه ما يبقى له بارادة الفاعل حتى يخلق ضدا من اضداده فيعدمه ذلك الضد
ومنها ما لا يبقى من صفة نفسه ويجب على الفاعل سبحانه وتعالى عن قولهم ان يوجد
للجوهر اعراضا يبقى بها ولتبقى الجواهر غيره ايضا فانهم زعموا ان احوال الجواهر لا
يجوز عدمه مع بقاء الجواهر سواه وذلك يودي الى ان تكون اعراض الجوهر الواحد
شرطا في ثبوت كل جوهر اذ يستحيل انعدامه وبقاوها فبقاء الجوهر الواحد يستحيل
في نفسه مع عدم غيره من الجواهر وهو جايز البقاء مع بقاء غيره من الجواهر فيكون
الشيء الواحد مستحيلا جايزا ولا ارتباط بين جوهر في وجوده وبين جوهر اخر اذ
ليس احدهما مع الثاني في حكم الشرطية ولا بينهما تعليل كارتباط العلة والمعلول
ولو تتبع مذهبهم لاستحال اعادة شيء من الحوادث لان الاعادة لا يتصور ثبوتها الا
بعد عدم المعاد الذي ثبت اولا ثم انعدم ووجد ثانيا وهذا الذي ذهبوا اليه
يمنع عدم الحوادث جواهر كانت او اعراضا فان ذواتها كانت ثابتة قبل ايجادها
وانما طرا عليها الوجود وهو حال لا يوصف بالعدم ولا بالوجود فلو قدر عدم الحوادث
لم يخل ذلك من امرين اما ان تنعدم ذوات الحوادث وهي التي كانت ثابتة قبل طريان
الوجود عليها واما ان ينعدم وجودها الذي طرا عليها اولا فان قيل انما طرا
العدم على الذوات فصارت لا شيء كان ذلك محالا فان وجودها الذي كانت به موجودة
انما هو حال لا تقبل الانعدام فان الاحوال لا توصف بالوجود ولا بالعدم وقد تقدم
وصفنا لذلك وبيانه عند ثبوت الاحوال والرد على منكريه باحسن بيان واوضح
برهان فان الاحوال لو وصفت بالعدم لوقعت الفروق بين الموجودات بالعدم وذلك
امر لا يعقل حتى يفارق البياض السواد بلا شيء وكذلك ان تصفت بانها موجودة
لزم من ذلك ان تتصف بالفروق في ذواتها ويلزم منه قيام الاحوال بالاحوال فان
الموجودات انما يفارق بعضها بعضا بالاحوال واذا استحال ان ينعدم وجود
الحوادث استحال ايضا ان تنعدم الذوات الموصوفة به لا محالة وهذا يمنع عليهم

انعدام الحوادث والاعادة مرتبة على انعدامها اذ لا تعقل اعادة ما لم ينعدم بعد وجوده
فقد انسد عليهم طريق ثبوت الاعادة وكذلك يمتنع عليهم جواز انعدام الجواهر
لبقاء بعض اعراضها فان ما بقي من الاعراض عندهم فانه لا ينعدم الا بضد يعدمه
فلا يتصور انعدام الاول الا عند وجود الثاني الذي هو معدمه وهذا يؤذن
باستحالة عدم الجواهر ولا تكون اعادتها الا بعد عدمها والجواهر لا تنعدم ما دامت
اعراضها ثابتة فلا سبيل على قواعدهم الفاسدة الى جواز انعدام الجواهر ولهذا
زعم الجبائي ان الجواهر انما تنعدم بفناء هو عرض لا يقوم بشي فلزمه على هذا ان يكون
هذا الفناء جنسا من اجناس الاعراض تقبله الجواهر من صفات انفسها كسائر
اجناس الاعراض اذ قد تبين ان قبول الجواهر للاعراض صفة نفس لها ومهما كان
العرض لا ضد له في جنسه لزم ان لا يعرى عنه الجوهر في اول وجوده وحين حدوثه
حتى يبقى الوجد معدوما في حال واحدة اذ العرض الذي اثبتوه فناء وهو لا ضد
له على الحقيقة فوجب ان تتصف به الجوهر زمان الحدوث فيكون مهما قد وجد وثبت
معدوما وهذه غاية في التناقض لا تخفى فضيحة قائلها على احد ولا يرضى بها
من له مسكة من ضرورة عقل وادنى نظر ولهذا منع الجبائي ان تقوم هذا العرض
الذي هو الفناء عنده بجوهر وقال لا يقوم بمحل فرارا مما الزمناه كما ذكرناه فقيل
له فاذا قام لا بمحل فاي محل وجوهر ينعدم به ولا اختصاص له بواحد من الجواهر بدلا
عن غيره فقال مجيبا ينعدم به جميع الجواهر فقيل له فاذا اراد الفاعل ان ينعدم
بعض الجواهر ويبقى بعضها قال ان ذلك امر مستحيل واذا كان الامر كما ذكروه لم
تستقم اعادة الجواهر لان العرض الذي انعدمت به واوجب لها كلها الانعدام لا يتصور
انعدامه اذ هو عدم في نفسه والعدم لا يقبل العدم ولا يوصف به فلزم استحالة
اعادة الجواهر لما ذكرناه واذا استحال ان تعاد الجواهر استحال ان تعاد اعراضها
وصار قولهم في الاعادة لا محصول له وكذلك يفعل الله بكل ناكب عن طريق التحقيق
عادل عن منازل التوفيق فلا تثبت لهم حدوث الذوات ولا تستقيم على مذاهبهم
اعادة الاعظم الرفات ولا اعادة الاجسام الاموات وهذا عين مذاهب الفلاسفة
الملحدة عن كليات الشرايع وتفاصيلها والعياذ بالله من الخذلان وموجبات الحرمان

انه الكريم المنان وماذا كانت الجواهر قبل خلق الوجود لها ثابتة وانها لم تخلق وانما
خلق لها الوجود الذي هو حال من الاحوال فلا معنى لاعادة ما لم يفعل اولا ولا
انعدم ثانيا اذ قد تبين بالشرع وقطعيا ته ان الاجساد التي تخلق يوم القيامة
توجد وان السموات لم تنعدم وقد حكموا على اصول مذاهبهم انه لا ينعدم جوهر
الا ان تنعدم جميع الجواهر ومهما قطعنا بان العرش وجميع السموات لم تنعدم
فلم تنعدم على هذا القول جواهر الحيوانات فلا يستقيم القول باعادتها مع
بقائها وانما يجوز ذلك على مذهب اهل الحق ولهم في ذلك اربعة اصول اولها ان
الحوادث قبل ان توجد فانية لا ذوات لها وانما هي معلومة لله والثاني ان وجودها
كيانه عن ذواتها في لم تكن شيئا ثم وجدت والثالث ان الاعراض بجملتها لا يصح
بقاؤها كما قدمنا في صدر هذا الكتاب ونصبنا عليه الدلالة القاطعة والرابع
من اصول اهل السنة ان انعدام الجواهر انما هو بقطع الباري تعالى الاعراض عنها
بان لا يوجدها فتنعدم اذ لا بقاء للجوهر من غير اعراض لها لان تقدير
ذلك نقض للشرط والمشروط وعلى هذا الاصل ينعدم من الجواهر ما انقطعت
عنه الاعراض ويبقى ما توالت عليه الاعراض ولا يلزم في ذلك وجه من وجوه
الاستحالات ويترتب على ذلك جواز اعادة الجواهر والاعراض **قال رحمه
الله** فهذا الكلام في جواز الاعادة فاما وقوعها فمستنده الادلة السمعية
وقد شهدت القواطع منها على الحشر والنشر والانبعاث للعرض والحساب
والثواب والعقاب :. وهذه الدلالات الشرعيات تعتضد بظهور المعجزات الدالة
على صدق الرسل فيما اخبروا به عن الله سبحانه وذلك ثلاث مراتب **المرتبة**
الاولى فيما ادعوه من الانبعاث وان الله العظيم ارسلهم فعند تحديهم بذلك
وموافقته لهم بالامور الخارقة للمالوف من عوائد البشر علم تخصيصهم بالرسالة
وقواعد المعقولات تدل على ثبوت الكلام لله تعالى وانه صدق لا يجوز عليه الكذب
والخلف وثبوت الامر والنهي ولهذا قال الاستاذ ابو اسحاق رضي الله عنه لا تعقل
الالوهية لمن لا يتصور منه الامر والنهي اذ لما ثبت انه الخالق امكن ان يكلف من شاء
من خلقه بما شاء من مقدوراتهم وان ينصب ثوابا وعقابا كما يشاء وعلى ذلك نبه

بقوله تعلى الا له الخلق والامر ومعناه له ان يخلق وله امر يكلف به من يشا
ونقول المجابر الذي قدر كونه كن فيكون وقولنا كن بالكاف والنون كناية عن
تعلق امره بالشيء الذي يكونه من عنوان ينطق بالكاف والنون وهذه
الاية لا يستقيم معناها لاهل الاعتزال على قواعدهم الفاسدة مع مصيرهم
الى ان الله تعلى ليس له كلام في ازله وان الكلام هو الحروف والاصوات وذلك مما لا
يتصف به البارى سبحانه وتعلى وقد بنى ذلك في موضعه عند كلامنا على
ماهية الكلام وحده وانما نناكلام النفس من غير حرف ولا صوت ولذلك استدل
اهل الحق بقوله تعلى انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون قالوا فلو
كان قوله كن حادثا لوجب ان نقول له كن بقول آخر حادث ثم يلزم منه اقوال
حادثة لا نهاية لها وما ادى الى التسلسل كان باطلا في ضرورات العقول فما
بلغنا من رسول الله عن الله كان واجب الصدق والتصديق مؤيدا بادلة
التحقيق وقد ورد في كتاب الله سبحانه الخبر عن يوم القيامة جملا وتفصيلا
في غير ما اية من كتابه سبحانه وتعلى وعلى لسان رسوله عليه السلم وهي انها
تاخرت في الزمان ودنت الدنيا في الزمان فسميت احداهما الاخرى والاخرة
وسميت الثانية الدنيا لدنوها في الزمان وسميت الاخرة آخرة لتاخرها في
الزمان والفوايد فيها هو المقصود بالاعمال والامتثال والعقاب فيها هي
المخوف بارتكاب المحرمات والمخالفات والعاقبة التي هي الاخرة للمتقين نجاة
من الخلود في النار ونجاة من الدخول في النار ونيلا للشفاعة والكرامات وعلو
الدرجات وجملتها قيام الناس من القبور الى الحشر الاول وهو اجتماع الناس
في ارض الساهرة والحشر الثاني وهو اجتماع الناس في ارض القيامة ويحتمل
ان تكون ارض القيامة هي ارض الدنيا لقوله تعلى واذا الارض مدت حتى تعود
امالة فيكون الناس عليها يوم القيامة ويحتمل ان تكون ارضا غيرها هي عند
الله تعلى قد اعدها للحشر وكون الناس عليها يوم القيامة ثم طول المقام حتى
يشفع رسول الله صلى الله عليه وسلم في اطلاق الحساب ثم اخذ الصحف بالايمان
والشمايل ثم ابيضاض الوجوه واسودادها ثم ظهور انوار يختص بها المومنون

وظلمات تختص بها الظالمون وقبل تطاير الصحف يكون انشقاق السموات
وموْرها وطيها كطي السجل للكتاب وبين هذه الاهوال لا يعلمها الا الله
تعلى ثم نزول الملايكة كافة الى ارض القيامة ثم ظهور الجنة وقربها ثم سوق
النار وفورانها حتى تخرج منها اعناق وجداول تسري بين الناس وتاخذ
اهلها وتسوقهم الى نفسها ولهي اعلم بهم من الوالدة بولدها ثم وضع الصراط
ونصب الميزان ثم محاسبة الخلايق ثم وزن الاعمال ثم الشرب من الحوض ثم الجواز
على الصراط ثم الكسوة والتطهير ثم دخول الجنة الى الملك الاعظم ثم النظر
الى الله العظيم هذه مجملات امور الاخرة واما تفاصيلها فلا يعلمها العبد حتى
يشاهدها وانما يعلمها الله تعلى وكذلك عذاب اهل النار ونعيم اهل الجنة
لا يستطيع احد ان يصفها ولا ان يتخيلها ونذكر بعد هذا تفاصيلها ان شا
الله تعلى **قال رحمه الله** فان قيل هل تعدم الجواهر ثم تعاد ام تبقى وتزول
اعراضها التي عهدت لها ثم تعاد بنيتها قلنا يجوز كلي الامرين عقلا ولم يدل
قاطع سمعي على تعيين احدهما فلا يبعد ان تصير اجسام العباد على صفة
اجسام التراب ثم يعاد تركيبها الى ما عهد قبل ولا نحيل ان تعدم منها شي ثم
يُعاد والله اعلم بحقايقها ومالها .: قلنا هذا انما يجوز العقل كل ما قدر في هذا
النحو والمقصد ولا تنكره الضرورة ولا نحيله غير انه ورد في الاخبار الشرعية
من الكتاب والحديث اخبار محتملات او جبت نظرا في تعيينها فمن ذلك قوله صلى
الله عليه وسلم كل ابن ادم تاكله الارض الا عجب الذنب الحديث وقوله عليه
السلم ان الله قد حرم لحوم الانبيا واجسادا الانبيا في حديث على الارض وفي
بعض طرقه ان الله حرم على الارض ان تاكل لحوم الانبياء ومن القران قوله
تعلى يوم يشهد عليهم سمعهم وابصارهم وجلودهم بما كانوا يعملون وقوله شهد
عليهم سمعهم وابصارهم بما كانوا يعملون وقوله ما كنتم تستترون ان يشهد
عليكم سمعكم ولا ابصاركم ولا جلودكم فذهبت طايفة الى ان هذه الجوارح انما
تشهد لانها حضرت اعمالهم في الدنيا والا كانت تكون شهادتهم زورا باطلة من
غير علم وكذلك قوله ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله امواتا بل احيا عند

ربهم يرزقون فرحين بما اتاهم الله من فضله ويستبشرون بالذين لم يلحقوا
بهم من خلفهم الا خوف عليهم ولا هم يحزنون وكذلك قوله سبحانه النار يعرضون
عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد العذاب
فاما قوله عليه السلم كل ابن ادم تاكله الارض الا عجب الذنب فيحتمل ان يكون
الله تعلى اراد ان يعيد سائر اجسام الادمي الى هيئة التراب لونا وطعما ورايحة
وشكلا الا عجب الذنب وهو اخر فقار الظهر الذي بين الاليتين ويحتمل ان
يقطع الله الاعراض عن جميع اجزاء البدن فينعدم الا عن اجزاء عجب الذنب
فتبقى اجزاوه على هيئة اجسام التراب او على الهيئة التي كان عليها في الدنيا
ويحتمل ان يبقي الله سبحانه منه اجزاء على هيئته عظما او جزءا واحدا ثم يركب
عليه نشاته الانسان فان فقارات الظهر هي عمود البدن كله ظاهرا وباطنا
اما ظاهرا فمن حيث انشا الله عليه الاضلاع من جوانبه وربط به عظم الوركين
من اسفله وربط عليه عظم الكتفين من اعلاه ومن انكسر فقار ظهره فلا تبقى
له قوة ولا منة والعقير هو الذي انكسر فقار ظهره فلا ينتفع بقوة يديه وقدميه
وساقيه واما في الباطن فان سريان الروح الحيواني في سائر البدن انما هو عنه
بتدبيره سبحانه وتعلى حتى اذا انقطع منه شئ عن شئ ركدت جميع الحواس
باذن الله سبحانه فان مادة الدماغ التي يمد الله سبحانه بها جميع الاحساس
انما هي من الدماغ الى النخاع وهو الذي في جوف الفقارات من القفا الى عجب الذنب
وهو خيط متصل واذا انقطع من اسفل البدن تقطعت الاقدام وما والاها
واذا انقطع من الاعلا او نال عند كسر فقار الظهر تعطلت اليدان وما والاها
من الاعضاء واذا تبرات منه تلفاته بالقطع المبين مات من حينه اذ لا بقا للحواس
من غير ادراكات ففي الحديث ان الله تعلى بدا نشا الانسان من اسفل الفقارات
وركب عليه سائر اعضا البدن ثم اذا افنى جميع الاعضا منه ابقى له ذلك العظم
الذي ركبه عليه ليعيد تركيبه عليه مرة ثانية وهذا من الجايزات وليس من
الواجبات ولكن خصصه الله تعلى بالبقاء على هيئته الاولى بارادته ولو شاء ان
يعدمه بان يقطع عنه جميع اعراضه فيتلاشى ثم يعيد تركيبه كما خلقه وركبه

اولا لكان ذلك جايزا وافقا ولكن اذا ورد الخبر ببعض الجايزات تخصيصا وجب
الايمان به وقد قال وهو الذي يبدؤ الخلق ثم يعيده وهو اهون عليه واراد
بالخلق التصوير والله اعلم فان الاجسام لا يفنيها كلها ثم يعيدها وانما يذهب
اشكالها ويبدل بعض اعراضها الونا خلاف الوانها وروايح خلاف روايحها وطعوما
خلاف طعومها واشكالا خلافا اشكالها ثم يعيدها الى ما كانت عليه من اوصافها
واما قوله تعلى وهو اهون عليه فالضمير عايد على العود فانه اهون من البدء
في ظنوننا وعوايدنا وما نفهمه من معتادنا ويكون الضمير على هذا عايد على
الله سبحانه اي في ظننا كما قال تعلى وارسلناه الى مائة الف او يزيدون ولا شك
عند الله سبحانه ولكنه عبر لنا بما نتصف به عند رويتنا ومعناه وارسلناه الى
عدد لو رايتموهم لقلتم هم مائة الف او يزيدون وكذلك قوله تعلى يوم يشهد عليهم
سمعهم وابصارهم وجلودهم بما كانوا يعملون يحتمل ان يخلق الله لها علوما يوم
القيامة بما جرى في الدنيا من اعمالهم ويكون ذلك على وجهين احدهما ان يكون تلك
الجواهر هي التي كانت مصاحبة لهم في الدنيا ثم خلق لها علوما ضرورية بما جرى في
الدنيا اذ كانت حاضرة لان الشهادة معناها العلم ولا يكترث بالروية لان معناها
العلم ولولاه ما كان للروية معنى والعرب تقول شهد بمعنى علم ومنه قوله تعلى شهد
الله انه لا اله الا هو معناه علم الله انه لا اله الا هو والملايكة واولوا العلم قايما
بالقسط والاظهر من الاية انها الجوارح التي كانت في الدنيا حاضرة لقوله تعلى وما
كنتم تستترون ان يشهد عليكم سمعكم ولا ابصاركم ولا جلودكم ولكن ظننتم ان الله
لا يعلم كثيرا مما كنتم تعملون وذلكم ظنكم الذي ظننتم بربكم ارداكم فاصبحتم من الخاسرين
ومعنى الاية انهم كانوا يجهلون جواز ان يجعل العلم في الجلود والايدي والارجل وكيف
يجوزون ان تعلم الجوارح وهم يظنون ان الله لا يعلم كثيرا مما يعلمون وكانوا يقولون
في الجاهلية اما ما جهرنا به فانه يسمعه وما اسررنا من ذلك فانه لا يسمعه ولا يعلمه
وبدا لهم من الله ما لم يكونوا يحتسبون وذلكم ظنكم الذي ظننتم بربكم ارداكم فاصبحتم
من الخاسرين ومعناه ان الاعمال لم تخلدكم في النار والردا ولكن جهلكم وعدم علمكم
بربكم وبما يجب له ويجوز له ويستحيل عليه هو الذي خلدكم في النار وارداكم في العقبى

ويحتمل ان يكون الجوارح في الدار الاخرة انطقها الله تعلى بما جرى من عملهم
في الدنيا وخص الاسماع والابصار والايدي والارجل والالسنة والجلود
بارادة منه تعلى ولا يعلل ذلك و قالت طايفة بتعليل ذلك فقالوا ان الالسنة
كانت محل النطق والايدي كانت محل الاخذ والضرب واللمس وان الارجل كانت
محل المشي والتصرف في البلوغ الى المآرب والحوايج من اغراضهم واما الجلود فقد
قال اهل التفسير انها الفروج مواضع الشهوات عند النكاح والمشهود عليه
في هذه الاحوال لتغلب الامر بذلك كله واليه الاشارة بقوله تعلى ولكن ظننتم
ان الله لا يعلم كثيرا مما تعملون .: واما قوله تعلى ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل
الله امواتا بل احيا عند ربهم يرزقون فيحتمل الاية ان يكون المراد بذلك الارواح دون
الاجسام التي كانت اشباحا لها وذهب القاضي ابو بكر الباقلاني رحمه الله الى ان
المراد بذلك الاجساد وقال انها التي قتلت دون الارواح وقال ان اجزاها احيا
حيث ما كانت وهي فرحة مرزوقة بارزاق من الله سبحانه وعلى هذا فليس في
الاية دلالة على ان الاجساد باقية الى يوم القيامة لاحتمال ان يكون معناها
الارواح دون الاجسام والمحتمل لا يتمسك به في القطعيات وتحقيق الخبريات
ولكن الذي يستند من هذه المسلة الى القطع هو ان الجوهر الواحد لا يكون في
مكانين في وقت واحد وقد علمنا ان اللحوم التي تتصف بها الحيوانات انما تتكون
من الاغذية بان يبدل الله تعلى لها الوانا وروايح وطعوما فاذا قدرنا انسانا
اكله السبع وعاد لحما في جسد السبع ثم مات السبع ولحمه لم يذهب عن بدنه ثم
قلنا انه يحشر كل واحد منهما بجميع لحمه كان ذلك موديا الى وجود لحم الانسان
في بدنه وفي بدن السبع وذلك يودي ان يكون اللحم الواحد في موضعين وذلك يستحيل
والذي نرتضيه من ذلك ان يقع من ذلك ما يشاء ولا يكون ذلك لازما في كل حال
لان وجوه الاستحالة منتفية في ذلك ولا سبيل الى اعتقاد ذلك ولكنا لا نبعد ان
يقع من ذلك ما يشا الله وقوعه سبحانه ولا نلتزمه في كل شي فانه لم يرد به قاطع
شرعي يقطع به في ذلك والله اعلم بمآل الاشيا وعواقبها وكل ما يطلع العقل
على جوازه فالقطع بوقوع احده بدلا من غيره لا سبيل الى الوصول اليه والى حقيقة

الابدليل شرعي وهذا الذي نحن بسبيله من هذا القبيل ولا قاطع فيه للاحتمال الذي ذكرناه في الاثار والاحاديث التي تقدم ذكرها واما قوله تعلى في ال فرعون النار يعرضون عليها غدوا وعشيا فالمعنى بها في الدنيا وفي مدة البرزخ الذي هو المدة بين ايام الدنيا ويوم القيامة وذلك يحتمل ان تكون الارواح تبصر النار في تلك المدة والى ذلك اشار عليه السلم بقوله ويفتح له باب الى الجنة او الى النار يقال هذا موضعك حتى يبعثك الله اليه فانه سبحانه لما قال ذلك ويوم تقوم الساعة ادخلوا ال فرعون اشد العذاب وشتان بين العرض وذوق العذاب فالغموم عند العرض وشده الالام عند حلول العذاب والعياذ بالله من سخط الله واذا احتمل هذا واحتمل ايضا ان يكون المعروض عليه هي الاجسام الكاينة في القبور بان يخلق الله تعلى الادراكات فتدرك النار واماكنها ويخلق لها الادراكات التي هي السمع للخطاب ثم يحتمل ان يكون المراد بذلك طول مدة البرزخ ويحتمل ان يكون ذلك اوقاتا من اوقات البرزخ دون كله واذا كان للاحتمال هذا المجال الرحب فلا سبيل الى القطع ثم الله سبحانه اعلم بالمراد من ذلك كله والقطع من هذه المسلة كلها ان تعلم ان كون الشي من اجسام العالم في مكانين في زمان واحد ممتنع عقلا ولا سبيل الى اعتقاد ذلك اذ هو ممتنع عقلا على الضرورة وهي الشاهد العدل والقايل بالصدق ولو تشككنا في ضرورات العقول ما انتظم لنا معلوم نثق به وهذه غاية في الجهالة ونهاية في الضلالة وما كان بعد هذه القضية الضرورية فلا سبيل الى القطع به فوجب الكف عن طلب القطع فيما لا يسنح فيه وجه من القطع

باب جمل من احكام الاخرة المتعلقة بالسمع :. قال رحمه الله

فمنها اثبات عذاب القبر ومسايلة منكر ونكير والذي صار اليه اهل الحق اثبات ذلك فانه من مجوزات العقول والله تعلى مقتدر على احياء الميت وامر ملكين بسوال عن ربه ورسوله وكل ما جوزه العقل وشهدت به شواهد السمع لزم الحكم بقبوله وقد تواترت الاخبار باستعاذة رسول الله صلى الله عليه وسلم بربه من عذاب القبر ونقل احاد من الاخبار في ذلك تكلف ثم لم يزل

ذلك مستفيضا في السلف الصالحين قبل ظهور اهل البدع والاهواء ومن
الشواهد لذلك من كتاب الله قوله سبحانه في قصة فرعون واله وحاق بال
فرعون سوء العذاب النار يعرضون عليها غدوا وعشيا وهذا نص في اثبات
عذاب عليهم قبل الحشر فانه عز من قايل قال ويوم تقوم الساعة ادخلوا ال
فرعون اشد العذاب .. قال رسول الله صلى الله عليه وسلم القبر اول منزل
من منازل الاخرة اما روضة من رياض الجنة او حفرة من حفر النار واخبر عليه
السلم بان الملكين يدخلان على العبد في قبره قال عليه السلم اوحى الي انكم
تفتنون في قبوركم مثل وقريبا من فتنة الرجال وقال عليه السلم انكم تسلون
عني فما انتم قايلون ياتي الملكان احدكم فيقولان له من ربك وما تقول في هذا
الرجل الذي بعث فيكم فاما المومن او الموقن فيقول الله ربي ومحمد رسول الله
جانا بالبينات والهدى فامنا به واتبعناه فيقولان له قد علمنا انك كذلك
كنت تقول فيقولان له نم نومة العروس الذي لا يوقظه الا احب اهله اليه
وقال عليه السلم واما المنافق او المرتاب فيقول لا ادري سمعت الناس يقولون
شيا فقلته فيقولان له لا دريت ولا تلوت ويضربانه بالمقمع من الحديد فيصيح
صيحة يسمعها كل شي الا الجن والانس وفي حديث الا الثقلان الجن والانس
وفي الحديث المشتمل على عذاب القبر وصف الملكين اسودان ازرقان يبحثان
الارض بانيابهما ويطان شعورهما اعينهما كالبرق الخاطف واصواتهما كالرعد
القاصف وهذه الفتنة فتنة القبر لا ينجو منها من اخذ في دينه بالتقليد وترك
النظر في ادلة الرسالة والتوحيد ولذلك قيل النفاق نفاقان نفاق يعرفه صاحبه
من نفسه ونفاق لا يعرفه صاحبه فالذي يعرفه صاحبه من نفسه هو نفاق المنافقين
الذين كانوا يعبدون الاصنام خفية ويظهرون معالم الدين كالقول والصلاة
واما النفاق الذي لا يشعر به صاحبه فهو ان يولد الرجل او المراة بين ابوين مسلمين
فيسمع قول لا اله الا الله محمد رسول الله فيقول نحو ما يسمع اتباعا وتقليدا لمن
حتى لو تصور ان يولد بين النصارى لقال باقوالهم اتباعا لهم وتقليدا في ذلك من
غير ان ينظر في خلقه ومن اي شي خلق وكيف انتقل من طور الى طور ولذلك قال

من عرف نفسه عرف ربه وربما يقع بباله الفكر في خلق الله فيرده شيطان
من الانس والجن فيقول له ان تفكرت فقد تشككت فيعرض عن النظر حتى
الى الموت فاذا بلغت الروح الحلقوم اتاه في ذلك المضيق حين لا فكر ويشككه
في دينه فيموت على شكه والعياذ بالله من ضروب الشكوك واذا كان في القبر
يختم على الافواه وينطق بما عنده من غير زيادة ولا نقصان فان كان عارفا
نطق بالحق وان كان شاكا غير عالم قال لا ادري وكذلك كان في حياته يقول
بقلبه لا ادري وكان يطرقه الشك احيانا ولا يبحث عن علته ولا يداوي سقام
سريرته فاذا مات لحقه الندم حين لا ينفعه واعتذر الى من لا يسمعه وهلك والعياذ
بالله من سخط الله واختلف اهل العلم في ذلك فقالت طايفة يرد الله تعالى الى
اجزاء منه الحياة فترى وتسمع بما خلق الله لها من الرؤية والسمع والكلام
فيسمع ويبصر ويعقل الخطاب ويجيب وهذا معنى قوله تعالى يثبت الله الذين
امنوا بالقول الثابت في الحياة الدنيا وفي الاخرة ويضل الله الظالمين ويفعل الله
ما يشاء ولا معنى للتثبيت في الحياة الدنيا الا معرفة الحق ببرهانه وحصول اليقين
بايمانه والتثبيت في الاخرة ايضا لا معنى له الا النطق على نحو ما يعرفه لان العبد
على ما مات عليه يبعث عليه وقد ضرب الله العظيم لذلك مثلا وعقبه بقوله
يثبت الله الذين امنوا بالقول الثابت فقال مثل كلمة طيبة كشجرة طيبة اصلها
ثابت وفرعها في السماء تؤتي اكلها كل حين باذن ربها ويضرب الله الامثال للناس
قال اهل الحق الكلمة الطيبة لا اله الا الله محمد رسول الله اصلها ثابت في القلب
وهي مشروعة في اللسان وهي التي تصعد بها الاعمال وتصلح بها الاحوال وقوله
تؤتي اكلها كل حين باذن ربها معناه ان ثوابها لا ينقطع ابدا وفي الشجرة شجرة
طوبى قال عليه السلام ليس في الجنة قصر ولا روضة الا وفيه منها غصن وقيل
هي ثواب لا اله الا الله وقال تعالى ومثل كلمة خبيثة كشجرة خبيثة اجتثت من
فوق الارض ما لها من قرار وهي كلمة الكفر لا ثبوت لها في القلب اي لا علم لصاحبها
بحقيقتها اذ الكفر لا دليل عليه وانما يصدر عن تقليد من غير برهان ومن يدع مع
الله الها اخر لا برهان له به فانما حسابه عند ربه انه لا يفلح الكافرون فالكفر

لا برهان عليه والكافر لا برهان له فلو كان الايمان ايضا لا برهان عليه
لكانا في حكم التسوية في عدم البرهان والايمان والايقان والقران العزيز
شاهد بان دين الله اهله على علم وبصيرة من امره قل هذه سبيلي ادعوا
الى الله على بصيرة انا ومن اتبعني وسبحان الله وما انا من المشركين وقوله
على بصيرة اي على علم ودلالة دون اخذ بالظنون في طرق التقليد وقوله ومن
اتبعني اي ان المومنين على بصيرة ايضا وعلم بما يومنون به وبالوجه الذي عرف
الانبياء الحق في المعقول به عرفه المومنون بربهم وهو الاستدلال بافعاله
سبحانه وانما الامر بذلك على ايدي المرسلين ومنهم اخذت الاوامر والنواهي
من الاحكام وقوله وسبحان الله اي انه منزه عما اشرك به المشركون سبحان
الله عما يشركون وقوله وما انا من المشركين ومعناه اني اسبحه باللسان وبالقلب
والجنان عن علم وايقان ودلالة وبرهان لا عن ظن وتخمين وحسبان وقال تعالى
قل هل يستوي الاعمى والبصير افلا تتفكرون فالمومن على علم بدينه وبصيرته
من يقينه والكافر على ضلالة في عمه وحيرة لا يهتدي الى الحق سبيلا ولا يعرف
برهانا ولا دليلا ومن كان في هذه اعمى فهو في الاخرة اعمى واضل سبيلا وامر
الله تعالى في النظر في كتابه العزيز لا تعد كثرة وليس في ذلك من معرفة الحكمة
الا ان الفكر يبلغ الى العلم بما يجب لله ويجوز ويستحيل عليه ولا سبيل الى العلم
بذلك الا بالنظر وقد ذكرنا ذلك في خطبة هذا المجموع فاغنى ذلك عن اعادته
ها هنا واذا قال من لا معرفة له بقواعد هذا الذي تقدم انما تمس الحاجة الى
الفكر للكافر الذي لم يومن واما من صدق وامن فلا حاجة به الى الفكر فيقال له
وما الحكمة في مسيس الحاجة للكافر الى الفكر في المخلوقات فلا بد من ان يقول
هذا القايل ليطلعه فكره على العلم فيعرف الحق ويومن واذا كان الامر
كذلك كان الكافر الذي نظر وعلم اعلم بالحق ممن تلقى الايمان بالقول لان
الناظر عرف الحق وعرف طريقه وسبيله وبرهانه ودليله واتضحت له دلالة صنع
الله فصار على يقين من دين الله وقد اثنى الله على من نظر في خلق السموات والارض
وجعلهم من اولي الالباب فقال ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار

لايات لاولى الالباب الذين يذكرون الله قياما وقعودا وعلى جنوبهم ويتفكرون
في خلق السموات والارض ربنا ما خلقت هذا باطلا سبحانك فقنا عذاب
النار اترى هاولاء هم الكافرون المعرضون عن ابنيا الله كلا والله انهم
لم العارفون بربهم من غير ريب في امر خالقهم الذين نبههم القرآن فتنبهوا
واشار اليهم بالبرهان فتفطنوا وسرت بهم مراكب الهدى حتى خرجوا من ظلمات
الشك ونجوا من حبايل الردى اولئك هم المهتدون وما يجحد باياتنا الا الكافرون
وانما هو الهدى ثم زيادة الهدى ثم اتيان التقوى فالهدى الاول هو العلم عن دليل
من غير تقليد وزيادة الهدى هو مطالعة خرق العوايد والتقوى هو الفراد
بالقلب والجوارح عما يبلغ الى المخالفة لامر الربوبية والانحطاط عن اوصاف
العبودية الى توهم الجبروتية والخوف من عذابه وصف المومنين والخوف
من حجابه وصف العارفين والخوف من اعراضه تعلى وصف المحبين قال الله تعلى
في شان اهل الكهف انهم فتية امنوا بربهم وزدناهم هدى وورد في الخبر انهم
نظروا في السماء ودارينها فقالوا والله ما فعل هذه دقيوس الملك وانما فعلها
واحد عظيم عالم بما حكيم لا يشبهه شي فهذا ايمانهم بربهم وزيادة الهدى لهم
هو كلام الكلب وما اراهم من عجايب اخراق العوايد في انفسهم وكيف ربط
على قلوبهم فما غولوا عن معرفتهم اذ قاموا من رقدتهم مع طول الزمان وتعاقب
الجديدين وهذه اشارة ببشارة وهي ان العبد اذا قبضه الله على ايمانه بعثه
عليه وهذه رحمة من الله اولاها ونعمة منه تعلى لعباده اجراها فان المعرفة
انما تنال بالطلب والكد والتعب والنصب فاذا حصلت ثم نام العبد او غفل
صار موصوفا بالنوم او الغفلة او بضد من اضداد العلوم سواهما فلولا فضل
الله سبحانه لاحتاج العبد الى تجديد الطلب والجد في السعي والتعب والجهد
والنصب حتى يحصل ما حصله قبل نومه ولو كان ذلك ما حصل لاحد من خلق
الله علم ولا تصور منه فهم الان النوم يعتري الانسان في كل يوم او في كل ليلة
فمتى كان يحصل شيا من المعارف التي يسموا بها عند الله وينجوا بها من عذاب
الله لولا فضله العظيم وطوله العميم ولولا فضل الله عليكم ورحمته ما زكى

منكم من احد ابدا ولكن الله يزكي من يشا ولولا فضل الله عليكم ورحمته
لاتبعتم الشيطان وعلمك ما لم تكن تعلم وكان فضل الله عليك عظيما اوزعنا
الله شكر نعمه وعصمنا من نحات نقمه انه المتفضل بالانعام بموجب كرمه
وربطنا على قلوبهم اذ قاموا فقالوا ربنا رب السموات والارض لن ندعو من
دونه الاها لقد قلنا اذا شططا هولاء قومنا اتخذوا من دونه الهة لولا
ياتون عليهم بسلطان بين اي ببرهان واضح لان السلطان هو الدليل
وهو البرهان وهو الاية والعلامة والامارة والحجة اسماء مترادفة على معنى
واحد وقد تقدم ذكرنا للادلة وان تعلقها بالمدلول من صفات انفسها اذا كانت
الادلة معقولة واذا كانت شرعية كانت موضوعة من عند الله سبحانه ولذلك
قال تعلى في شان الكفرة قل هل عندكم من علم فتخرجوه لنا ان تتبعون الا الظن
وان انتم الا تخرصون ومعنى الاية هل عندكم من برهان ودليل بين ما قلتموه
وانما قالوا لو شاء الله ما اشركنا ولا اباونا وهو في نفسه حق ولكنهم لما لم يكن
لهم عليه دليل صار ظنا وتخرصا لا ينتفعون به ولذلك قال تعلى قل فلله الحجة البالغة
فلو شا لهداكم اجمعين وهم قد قالوا لو شا الله ما اشركنا ولكنهم قالوا ذلك من غير
دلالة وانما كانوا يظنون وقال تعلى وان الظن لا يغني من الحق شيئا واصول
الضلال ثلثة الجهل والشك والظن وقد تقدم بيان حدودها ومراتبها قبل هو
قال رحمه الله فان تمسك نفاة عذاب القبر من الملحدة المستهزئين بالشرع
وقالوا نحن نرى الميت الذي ندفنه على حاله ونعلم على الضرورة كونه كذلك
ولو تركناه ضاحيا دهرا ما حال عما عهدناه عليه وهذا من قايله مودن بعدم
الطمانينة الى الايمان والركون الى الايقان وهذا بمثابة استبعاد الكفرة حشر
العظام البالية وتاليف الاجزا المتفرقة في اجواف السباع وحواصل الطيور
واقاصي البحور ومدارج الرياح الى غير ذلك ثم اعلموا ان المرضى عندنا ان السوال
يقع على اجزا يعلمها الله تعلى من الميت او غيره فيحيها الرب تعلى ويوجه السوال
عليها وذلك غير بعيد ولا مستحيل عقلا وقد شهدت قواطع السمع به وما
ذكروه من الانكار والاكبار بمثابة انكار الجاحدين روية رسول الله صلى الله

عليه وسلم الملايكة مع جلوسه بين اظهرهم :. الملحدة هم الفلاسفة الكفرة
المجانبون لجميع الشرايع والاديان وهم اعداء الرسل اجمعين عليهم السلام
وهم لا يحسنون النظر في المعقولات فيحيروا لاجل ذلك في الاخبار الشرعية..
وقد تقدم في صدر هذا الكتاب الكلام عليهم وانهم انكروا مدارك العلوم
وحصروها في الحواس وهو الذي حملهم على جحد الملايكة والشياطين اذ
كانوا لا يرونهم واستبعدوا ذلك وهو ليس بعيدا فمن سلك مسلكهم في
ذلك كان مثلهم وقد قالت المعتزلة بمثل قولهم حيث قالوا بثبوت
الاشعة المتصلة بالمرءى حتى انكرت الجن والملايكة فلزمهم التكذيب لله
ولرسوله عليه السلم حيث قالوا لو كان الجن والملايكة موجودين لرايناهم
اذ بنية حواسنا سليمة من الافات واذا كانت كذلك فيجب انبعاث الاشعة
واذا انبعثت واتصلت بالاجسام رئيت فلما لم نر ملكا ولا شيطانا علمنا عدمهم
وهذا نتيجة حصرهم العلوم في الحواس لا غير وتحييقهم الامر على نفسهم ومن
نور الله بصيرته وسع عليه امر الدين وحفظ الجواز العقلي بعقله وجوز ان
يرى زيد ما لا يراه عمرو ويكون ذلك لموانع مانعة من الادراك كما تقدم ذكرنا لذلك
عند الكلام في اثبات الادراكات والموانع المضادة لها ثم يعلم وقوع ذلك بعد العلم
بجوازه بخبر الشرع على القطع ودلالة القران مع اعجازه على ذلك قال تعلى
ولقد راه نزلة اخرى يعني الملك واخبر الله العظيم سبحانه عن ثبوت الملايكة..
والشياطين في اماكن كثيرة وهذه كلها تلزم الايمان بما وردت به الاخبار وشهد
به الاثار اذ لم يستحل شي من ذلك في العقل وقد قال تعلى في كتابه مخبرا عن الشيا
طين يوم بدر حيث قال اني ارى ما لا ترون وقد راى الملك جبريل عليه السلام
بزي الملايكة وقد ضرب ابو حامد رحمه الله مثلا تقريبا للفهم لعذاب القبر
وسوال الملك فيه للميت بالنايم يرى في نومه ما يراه من عجايب الاشيا والاهوال
واليقظان بازايه لا يرى شيا من ذلك ولا يعلمه وهو يراه على حاله التي هو عليها
وهو مع ذلك يرى ما لا يراه اليقظان ويسمع ما لا يسمعه وما ذلك الا لادراكات
تخلق له عند النوم ولا تخلق لليقظان وقد بينا حقيقة النوم وما يدركه النايم

وكيفية ذلك عند كلامنا على قوله تعالى الله يتوفى الانفس حين موتها والتي
لم تمت في منامها فلا يستبعد على هذا ان يخلق الله للميت حياة في جزء منه
وسمعا وبصرا وعلما وكلاما وهذه جارية على قواعد اهل السنه ولا جريان
لها على مذهب اهل الاعتزال فانهم شرطوا البنية المخصوصة للادراكات
فقالوا لا يجوز ان يخلق الادراك الا في اماكنها المعهوده البصر في العين والسمع في
الاذن وقد قدمنا امرا مقنعا في بيان حججهم ورد مقالتهم وبينا ان الادراك
ليس من شرطه الا جزء حي ولا يشترط انضمام غيره اليه ولا ائتلافه معه
اذ لا حكم لبعض الاجزاء في بعض منها وانها لو حكمت في بعضها لحكمت في كلها
ومما يصدهم عن فهم ذلك قولهم ان الكلام الا الحروف والاصوات فلو كان للميت
كلام لسمعه الحاضرون مع الميت كما يسمعه الملك منه وكما يسمعه هو من الملك
ومما عول عليه اهل الحق في ذلك ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يجالس
الملك ويحادثه بحضرة المومنين والمنافقين وهم لا يرونه ولا يسمعون كلامه
وذلك لموانع خلقت لهم بدلا من الادراكات واذا قعد رسول الله صلى الله عليه
وسلم ورآه جبريل عليه السلم بحضرة الصحابة كيف حل الملك بذاته من
اجزاء الهواء فان غير الرسول عليه السلم يرى مكانه هواء كما كان قبل حلوله
فيه عليه السلم فيعتقد الهواء هواء ورسول الله عليه السلم ينظر الى ناصع
ثوبه او سائر الوانها والى اسوداد شعره واشراق وجهه وهم لا يرون ذلك ولو
سلكت المعتزلة هذا المسلك لكان اولى بها من انكار جبريل الروح الامين عليه
السلم بان يقولوا انتصلت الاشعة به وظنوه هواء كما كان قبل ان يجالس الملك
رسول الله صلى الله عليه وسلم وكذلك ذهبت الباطنيه المدعون بالصوفية الى
انكار الملايكة والشياطين وجعلوهم خواطر من الخير والشر ومعنى الوحي عندهم
اخطار الحق في قلب الرسول عليه السلم بخاطر من الله تعالى وقالوا هو جبريل
من الله تعالى جبره عليه وحكموا بان المفهوم من جبريل انه جبر ايل وايل اسم
الله تعالى في الكتب المنزلة ولزمهم من الكفر والتكذيب ما لزم المعتزلة والفلا سفه
واخرجهم ذلك عن دين اهل الملة المسلمة وصيرهم الى دين النصارى في الذهاب

الى جعل المحسوسات روحانيات وكذلك حيث ما وقع من كلام الباطنية قولهم
عالم الامر وعالم الخلق وتقسيمهم العوالم الى عالم الخلق وعالم الامر فان
ذلك تصريح منهم بان بعض المخلوقات لا اعيان لها ولا تحس وجعلوا من ذلك
الارواح والعلوم وانما ذلك عندهم فياضة من الله تعلى عن قولهم وهم في ذلك
تبع للكفرة والفلاسفة وقد تبين انه لا حادث الا الجواهر والاعراض عند
كلامنا على اجناس العالم في مقدمة حدث العالم في اقامة البرهان عن ليس في
الحوادث الا الجواهر وصفاتها والمراد بقوله تعلى الا له الخلق والامر انما معناه
له ان يخلق وله ان يامر ويكلف وقيل له ان يخلق وله امر يامر به الخلق فيقول له
كن فيكون فكل عالم وما هو عالم الخلق فهو بعينه عالم الامر وكل ما هو عالم الامر
فهو عالم الخلق وليس في الوجود الا الله سبحانه وصفاته وافعاله وليس بين
المخلوق والخالق نسبة الا انه سبحانه فاعل له وخالق لذاته ويمده بصفاته
وهي اعراضه المختصة به وصفات الله تعلى متعلقة بمخلوقاته كما ذكرنا ضروب
التعلق في اول هذا الكتاب والفرق بين العلم والقدرة والارادة والادراكات
في التعلق ولا تعلق للذات بشي من الاشياء ولا فيض لها على شي من الاشياء
تعلى عن ذلك سبحانه فان القول بالفيض انما صدر عن الفلاسفة الكفرة
وتبعهم على بعضه النصارى فقالوا انه فاض على عيسى عليه السلم علم
الله تعلى ولقبوه الابن كما حكيناه من مذهبهم وتبعتهم الباطنية المدعوون
باسم الصوفية في كل الفيض فقالوا فاضت الارواح على جميع اعضا الاحيا
وقال اهل الاتحاد منهم ان الله تعلى فاض على الاجسام فكانت هو تعلى عن قولهم
علوا كبيرا فظهر كفر النصارى في قولهم بالفيض على عيسى وظهر كفر الباطنية
بقولهم بالفيض على جميع الاجسام فزادوا على كفر النصارى باضعاف لا يعلمها
الا الله تعلى لان عدد الاحيا من بني ادم وغيرهم من اصناف الحيوانات لا يعلمه
الا الله وقالوا الرب تعلى عن قولهم في جميع الوجود كالارواح في جميع اجساد
الاحيا تعلى الله عن قولهم وبناوه انه تعلى باحيا حي بحياته كل حي فحياته
عندهم صيرت كل حي حيا وكذلك يعلمه يعلمون وبسمعه عندهم يسمعون

١٠

وببصره يبصرون تعلى الله عن ذلك علوا كبيرا ولا اكتراث لكثرة عباداتهم
في مساجدهم مع فساد اعتقادهم فان الله تعلى ينظر الى القلوب لا الى الاعمال
كما روي عنه عليه السلم ان الله لا ينظر الى صوركم ولا الى ابشاركم ولا الى اعمالكم
وانما ينظر الى قلوبكم وروي عنه عليه السلم انه قال القلب موضع نظر الرب.
وقال عليه السلم الا ان في الجسد بضعة اذا صلحت صلح ساير الجسد واذا
فسدت فسد الا وهي القلب وقال تعلى وجوه يوميذ خاشعة عاملة ناصبة
تصلى نارا حامية تسقى من عين انية فوصفهم بالخشوع والعمل والنصب
ثم حكم بانهم من اهل النار قال اهل العلم هم عباد اهل الكتاب في رهبانيتهم
وما ذلك الا لجهلهم بربهم وتجويزهم عليه ما لا يجوز عليه سبحانه وتعلى
وقد صرح ابن مسرة في كتابه الملقب بتوحيد الموقنين بان صفات الله
سبحانه لا نهاية لعددها نعلم الله عنده حي عالم قادر سميع بصير متكلم
وكذلك قدرته موصوفة بانها حية عالمة قادرة مريدة لما سمع تسمع به
وكذلك القول في جميع صفاته وقال هكذا هو التوحيد فقد صير الصفات
الهة وكذلك قوله في صفات الصفات الى غير نهاية يجعل الالاه الهة لا نهاية
لها والعياذ بالله من سخط الله سبحانه وقد صرح ابو طالب مكي في كتابه
الملقب بقوت القلوب بان الله تعلى يعلم بما يقدر به ويسمع بما يعلم به الى غير
ذلك من صفاته فاقام الصفة الواحدة مقام الصفات وكذلك كل صفة من صفاته
يتصف بها كما يتصف بجميعها وهذا تخليط عظيم في امر الربوبية والله سبحانه
وتعلى واحد لا مثل له وقد دلت الدلالة من خلقه على ثبوت صفاته وانه حي
عالم قادر مريد متكلم سميع بصير مدرك من غير توهم تكييف مع القطع بان ربنا
صفاته وتعلقها بخلقه كما ذكرناه من تعلق صفاته سبحانه وكما لا نكيف
سبحانه وتعلى فكذلك لا نكيف صفاته لان التكييف انما هو احاطة بالمكيف وتعلى
هو وصفاته عن ذلك وقد وصف نفسه بانه عليم وعلمنا ان هذا الاسم انما
هو ماخوذ من علم وكذلك القول في جميع اسمايه سبحانه وتعلى المشتقة
من صفاته تعلى وجل عن زيغ الزايغين وعما يقوله المبطلون ومن حيث قال

ط

١٣٢

228

انه يرا بما به يعلم كما يعلم بما به يرا سابقه ذلك الى ان يكون العالم قبل حدوثه
يراه وذلك لما كان العلم يعلم به المعدومات وهو عنده يرا بما به يعلم
وجب ان يكون رايا للمعدومات كما هو عالم بها وانما يرا المرئ لكونه موجودا
لان ما يتميز في حق الادراك عن غيره فهو ذات على الحقيقه وذلك يفوده
الى القول بعدم العالم والى اثبات الذوات قبل وجودها كما ذهبت اليه المعتزلة
في مصيرهم الى ان المعدومات الجايزات ذوات في العدم ذوات خصايص وصفات
انفس يتميز البعض بها عن البعض كما ذكرناه عند الرد عليهم في موضعه من
هذا الكتاب وقد صرفت الباطنية عذاب القبر الى فوت المحبوبات وتفاقم
التوبيخات وترادف الحسرات دون عذاب محسوس وذلك منهم فرار عن ظواهر
القران واما عذاب القبر محسوس للمعذب به من ضرب بالمقامع ولدغ من
تنين ورؤية للنار ووعيد بالدخول فيها وقد قال عليه السلم يدخل
عليه في قبره تنين له تسعة وتسعون راسا يلدغه الى يوم القيامه وهمى
ورد في الشرع ما لا يستحيل في العقل فانه يجب ان يحمل على ظاهره والعدول
عن ظاهره ابتداع على رسول الله صلى الله عليه وسلم وافتيات على الله
سبحانه وعلى رسوله في شريعته والتمسك بالظاهر المجمع عليه من اهل
الشريعة في الاخبار وفي الاحكام فلا يعدل عنه الى غيره الا بدليل يوجب ذلك
ويبين صرفه الى غير الظاهر وحق اللبيب المعتصم بحبل الدين ان يتمسك
بالظاهر حتى ينقله عنه دليل الى ما سواه فهذا بيان تاويل عذاب القبر
وذكر الفرق التي زلت في كيفيته قال رحمه الله فان قيل بينوا الروح
ومعناه فقد ظهر الخلاف فيه قلنا الاظهر عندنا ان الروح اجسام لطيفه
مشابكة للاجسام المحسوسة اجرى الله العادة باستمرار حياة الاجسام
المحسوسة ما استمرت مشابكتها لها فاذا فارقتها تعقب الحياة الموت
باستمرار العادة ثم الروح من المومن يعرج به ويرفع في حواصل طيور خضر
في الجنه ويهبط به الى سجين من الكفره كما وردت به الاخبار والحياة عرض
يحيى بها الجوهر والروح يحيى بالحياة ايضا ان قامت به الحياه فهذا قولنا

في الروح ونحن نقول الروح في لغة العرب لفظ مشترك يقع اسم الروح على ذات
الشيء وعينه ويقع على سره ومعناه المقصود منه ويقع على العلم وقد سمى
الله تعلى القران روحا فقال او حينا اليك روحا من امرنا ويسمى الملك روحا
قال تعلى نزل به الروح الامين على قلبك لتكون من المنذرين بلسان عربي
مبين وقال بعض اهل العلم ان الروح هو الحياة وما سمي روحا مما سواه
فانما سمي به لانه ضرب من الحياة فالقران وجميع العلوم انما سميت روحا لان
القلب يحيى بها قال تعلى او من كان ميتا فاحييناه ومعناه كان جاهلا فعلمنا
واما الملك فانما سمي روحا لانه اذا نفخ في شيء احياه الله تعلى ولهذا نفخ في
الارض فصعد التراب الى جوف مريم عليها السلام فحملت بعيسى عليه السلام
واحياه الله تعلى وبهذا المعنى كان عيسى عليه السلام ينفخ في الطين المخلوق
على هيئة الطير فيحيى ويكون طايرا باذن الله سبحانه وتعلى والفعل لله لا
لغيره وانما هذه من عوايد الله تعلى التي عرفها المرتضا من خلقه وقال القاضي
ابو بكر بن الطيب الباقلاني رضي الله عنه لا روح الا الحياة فحياة كل حي روحه
وروح كل انسان حياته وقال هذا هو الذي تذكر العرب فاطبة وتصرح به ولا
نعلم من كلامها الا هذا الا ان الحياة عرض لا يبقى كساير الاعراض يتعقب
البعض منها البعض فاذا كان عند الموت جعل الله تعلى في كل جزء من اجزا البدن
موتا بدلا من حياته التي كان يحيى بها وترك الجزء الذي هو محل العقل حيا بان
تتوالى عليه حياة بعد حياة فلا يموت ابدا وهذا من قوله عليه السلم ما خلقتم
للفناء وانما خلقتم للبقاء وقد اجمعت الامة على ان الارواح باقية وانما اختلفوا
فيما هي فذهب القاضي كما ذكرناه الى انها الحياة وانما يخرج عند موت ساير اجزاء
البدن الجزء الذي هو محل العقل ويضعه الله حيث يشاء من حواصل طير خضر
وطير سود كما ورد في الاثار عن رسول الله صلى الله عليه وسلم حيث قال نسمة
المومن طاير تعلق من ثمر الجنة وقال نسمة المومن في حواصل طير خضر تعلق
من ثمر الجنة وجاء من شجر الجنة وذلك من التعليق او من العلقة يأكلونها لانه
ورد في الحديث ارواح الشهداء تاوي الى قناديل معلقة تحت العرش فتمسك

قل

العرفان بالحد بشين فقالت طايفه انما الروح كناية عن حياة الجزء العا
او الذى يخلق فيه العقل من القلب وان كان لم يخلق له العقل بعد كارواح
الصبيان قبل العقل وهولاء تمسكوا بقوله عليه السلم نسمة المومن في
حواصل طيور خضر فقالوا على هذا يخرج الجزء العاقل ثم يجعل في اجزاء
طيور كما جاء في بعض طرق الحديث فاذا كان يوم القيامة احيا الله بدنه في
القبر بعد تاليفه ثم رد عليه ذلك الجزء العاقل بعينه وبعثه للحساب
والثواب والعقاب و الطايفه الثانيه وهم الاكثرون تمسكوا بقوله عليه
السلم نسمة المومن طاير فقالوا نسمة روحه وهو الطاير فالروح على
هذا جسم يطير اذا خرج من البدن وبحتم قوله عليه السلم ان الله خلق
الارواح قبل الاشباح بالفي عام كما روي عنه عليه السلم الارواح اجناد
مجندة وانها تتشام في الهواء فما تعارف منها ايتلف وما تناكر منها اختلف
فذكر الارواح وانها في برازخها قبل ان تحل الابدان التي هي منشاة من
الما والطين وقد ذكرنا ابطال القول بالحلول والتناسخ من اقوال الغلاة
والباطنيه فلا يبقى الا مذهب اهل الحق وقد اتفق اهل الحق على ان
الارواح مخلوقه وكذلك اتفقوا ايضا على الاحادث الا الجواهر والاعراض
فلهذا لم يتصور منهم في ذلك خلافا الا في كون الروح جوهرا او عرضا لا غير
واذا كانت الارواح اجساما لطيفه كالهواء تكون مشابكه للاجسام
الكثيفه البدنية وقد اجرى الله العادة بدوام حياة اجزاء البدن الكثيف
ما دام الروح مشابكا له وكذلك ذكر ابو الحسن في حد الروح حيث قال
الروح جسم لطيف حي مشابك بجسم كثيف حي اجرى الله العادة بحياة الجسم
الكثيف ما دام مشابكا له الجسم اللطيف وكما هي اجزاء الكثيف احياء بحياة
في كل جزء منها وكذلك اجزاء الروح ايضا احياء بحياة في كل جزء منها
وهو الذى يبل عند الموت ويصعد بها الى ما شاء الله سبحانه وقد جعل
الله تعالى للملايكة علوما ضرورية يميزون بها بين اجزاء الارواح واجزاء
الابدان حتى يكشطوها عنها عند الموت والله اعلم بكيفيه ذلك وقد

تبقى الحياة في بعض اجزا البدن مدة يسيرة بعد زهوق الروح وهي اجزا
الراس والوجه لقوله عليه السلم ارايتم الميت حين شخص بصره فذلك
حين يتبع بصره نفسه ثم تموت تلك الاجزاء على سرعة واما الانفاس فقد
ذهبت طايفة من الطبا بعين الى انها الارواح وانما حملهم على ذلك انه اذا
امتنع دخول النفس الجسم مات وهذا مما يخلق الله الحياة عنده وليس هو
الحياة وانما جريان عوايد الله سبحانه وتعلى في تنسم الهواء فيبقى الجسم حيا
مادام النفس فيه ساريا وهذا الروح لاخروج له من البدن الا عند الموت
ولا يخرج عند النوم لقوله تعلى والتي لم تمت في منامها وقوله عليه السلم في
حديث الوادي ان الله قبض ارواحنا ولو شا لردها الينا في حين غير هذا
فانه اراد به والله اعلم الصفات التي ذهبت بالنوم وهي التي يضادها النوم
كالعلم والارادة والادراكات وهذا من تسمية ذات الشي روحه وهو المراد
والله اعلم بقوله والتي لم تمت في منامها اي انه سبحانه اذهبها من العلم ثم
ردها واذا اراد موت النايم قبل ان يستيقظ امسكها فلم يردها ثم خلق الموت
بدلا من النوم فذلك معنى قوله تعلى الله يتوفى الانفس حين موتها والتي لم تمت
في منامها فيرسل التي قضى عليها الموت ويرسل الاخرى الى اجل مسمى ان في
ذلك لايات لقوم يتفكرون فكما قدر على ان يمسك الصفات ويعيدها في المنام
فكذلك هو قادر على احياء الموتى بعد موتهم والنوم اشبه شي بالموت وقد
قال عليه السلم كما تنامون كذلك تموتون وكما تستيقظون كذلك تبعثون
ركدت الحواس عند النوم وغاب عنه هذا العالم لركود حواسه وظهر له عوالم اخر
وهو ما يشاهده في نومه وتلك مشاهدة غابت عن افهام اهل اليقظة وكذلك
اذا زهقت الارواح عن هذه الابدان غاب الميت عن هذا العالم وظهر له عوالم
اخر من الملايكة والشياطين والارواح والجنة والنار وغاب عنه جميع هذا
العالم الجسماني الذي انشاه الله من الطين والماء وانما الميت ينتقل من عالم
الى عالم غيره بالغيبة والمشاهدة ولذلك قال قايلهم

لا ترعكم هجمة الموت فما هي الا نقلة من ها هنا واما الدماء فانها

تغذية للابدان وذهبت طائفة من الطبائعيين الى انها الارواح وذلك قصور
عن حقيقة المسئلة لان الدماء اجساد ميتة جمادات ليست بحية وهي تقل وتكثر
وتنقص بالحجامة والفصادة وغير ذلك والروح لا ينقص وانما حملهم على ذلك
انها اذا سفحت وسفكت حتى لم يبق منها شيء ماتت الابدان وذلك عادة
الله سبحانه ومما يدل على خلاف ما قالوه ان الانسان يموت بكثرة الدماء كما
يموت بفنائها ونقصانها **قال رحمه الله باب** الجنة والنار
مخلوقتان اذ لا يحيل العقل خلقهما وقد شهدت بذلك ايات من كتاب الله تعلى
منها قوله تعلى وجنة عرضها السموات والارض اعدت للمتقين والاعداد
مصرح بثبوت الشيء وتحققه وقال تعلى ولقد راه نزلة اخرى عند سدرة
المنتهى عندها جنة المأوى وتواترت الاخبار في قصة ادم صلى الله عليه وسلم
عن الجنة وادخال ادم اياها وبدو الزلة منه فيها واخراجه منها ووعده
الرد اليها وكل ذلك ثابت قطعا متلقى من نصوص الايات والمستفيض من نقل
الاثبات والثقات وقد انكرت طوايف من المعتزلة خلق الجنة والنار وزعموا
انه لا فايدة في خلقهما قبل يوم الحساب والثواب والعقاب وحملوا ما نصت الاية
عليه في قصة ادم صلى الله عليه وسلم على بستان من بساتين الدنيا وهذا
تلاعب بالدين وانسلال عن اجماع المسلمين وما هذوا به من قولهم لا فايدة
في خلق الجنة والنار في وقتنا ساقط لا محصول له فان افعال البارى تعلى لا
تحمل على الاعراض على اصول اهل الحق وهو تعلى يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد
ثم ينكرون على من يقول لم علم الله تعلى ان في خلق الجنة لطفا في الايمان والا
حكام العقلية وذلك غير بعيد على موجب قياسهم في اللطف والصلاح والاصلح
قال اهل الحق في قوله تعلى سارعوا الى مغفرة من ربكم وجنة عرضها السموت
والارض اعدت للمتقين انهما كاينتان ثابتتان موجودتان قد اعدهما
الله تعلى ثوابا وعقابا والاعداد مصرح بذلك فان العربي اذا قال اعددت
كذا انما معناه انه كاين ثابت عنده وكذلك في قوله تعلى اسكن انت وزوجك
الجنة امرا بذلك ادم وحوا انها الجنة التي هي ثواب المتقين يوم القيامة

حد

والدليل على ذلك من كلام العرب ان التعريف بالالف واللام لا يكون الا لا
امرين اما للجنس واما للعهد وهاهنا لم يرد به الجنس وانما اراد به المعهود
وهي الجنة التي يحشر المتقون اليها يوم القيامة فانها لو كانت للجنس لكان
ذلك امرا بان يسكن بساتين المشارق والمغارب في السموات والارض وذلك
غير سايغ في العقل لان من وجوه الاستحالات كون الشخص الواحد في مكانين
فكيف باماكن لا تحصى واذا ابطل الجنس وقصده في التعريف لم يبق الا العهد
ولا معهود الا التي اعدها الله دارا للمتقين وكذلك قال رسول الله صلى
الله عليه وسلم اذ دخل الجنة ووصفها عليه السلم وذكر في الحديث انه راى
فيها جارية فقال لمن انت فقالت لعمر بن الخطاب رضي الله عنه قال عليه
السلم فذكرت غيرتك فاعرضت عنها فبكى عمر وقال اوعليك اغار يا رسول
الله وهذا نص في ثبوت الجنة وقال عليه السلم رايت فيها ما لا عين رات
ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر وقال ارايت الجنة في عرض هذا
الحايط وهذا جار على مذهب اهل الحق فانهم لا يشترطون المقابلة في الروية
فان الانسان اذا يرى نفسه عند النظر في المراة الصقيلة ولا مقابلة بينه
وبين نفسه اذ ذاك مستحيل من الشي الواحد اذ لا يقابل نفسه وقد قال
عليه السلم اني لاراكم من خلفي ومعنى الحديث انه عليه السلم يراهم بعيني راسه
وهم خلفه ولا مقابلة وقال عليه السلم رايت النار فاذا اكثر اهلها النساء
الحديث فان قال كيف راها في النار وهي في الدار الدنيا ولم يدخلها بعد
وكذلك قوله عليه السلم رايت عمرو بن لحي يجر قصبه في النار فيقول القايل
كيف كان في النار وهي لا يدخلها احد الا يوم القيامة لقوله تعالى وان منكم الا واردها
اي كاين في يوم القيامة فالجواب ان العرب تضع الروية موضع العلم فيقول
رايت بمعنى علمت ولذلك قال تعالى اولم ير الانسان انا خلقناه من نطفة فاذا
هو خصيم مبين ومعناه اولم يعلم وكذلك قوله تعالى اولم ير الذين كفروا ان السموات
والارض كانتا رتقا ففتقناهما ومعناه اولم يعلموا كما قدمنا بيان ذلك قبل
هذا واعلم الله تعالى رسوله عليه السلم بما يوول اليه امر الناس من شانهم

ولو كان ما قالوه من ان الجنة التي اهبط منها ادم هي بستان من بساتين الدنيا لكان قوله اهبطوا منها جميعا لا معنى له لان الهبوط والامر به تصريح بالنزول من الاعلى في المكان الى الاسفل من الاماكن ثم بساتين الدنيا ما كان منها شيء في الارض الابعد ادم ومن غراسة ذريته وبعده ولو كان ذلك لعرف ذلك البستان ولا اشتهر لان مثل هذا لا يكتم وليس في خلق الجنة والنار قبل التنعم بالجنة والتالم بالنار ما يودي الى محال في نفسه ولا في غيره وقولهم لا فايدة في خلق الجنة والنار قبل يوم القيامة جهل بصنع الله وسنته في ترتيب مصنوعاته ولو كان ما قالوه ممتنعا ما خلق السموات الا عند الحاجة اليها ولا نعلم الحاجة التي خلقت السموات لاجلها الا مسيس الحاجة للحيوان الى اوقاتها من ليلها ونهارها وشمسها وقمرها وسحابها ومياهها وقد كانت السموات قبل احتياج الخلق الى ذلك كله وكذلك الارض خلقها الله قبل مسيس الحاجة للحيوان الى شيء من نباتها ومياهها وترابها والاكتنان بجبالها الى غير ذلك من منافعها وقد شاهدنا من صنعه سبحانه وتعلى في خلقه تصوير اليد في البطن قبل الحاجة اليه وكذلك العين والاذن والقلب واللسان ولو كان ما قالوه ما تقدم وجود شيء على منفعة ومضرته التي خلق لها ولذلك قال اهل العلم لا علة لصنع الله الا ارادته سبحانه فلو قال قايل لم خلق الله تعلى خلقه لكان الجواب عن ذلك انه اراد خلقه فخلقه ولما سيل البوسنجي عن التوحيد قال ان تعلم ان صنعه للاشيا بلا علاج وان كونه معها بلا امتزاج وان علة كل شيء صنعه ولا علة لصنعه وما تصور في وهمك فالله بخلاف ذلك وهذا تصريح منه بنفي التعليل عن صنعه فان قال قايل انما خلق اليد في البطن لانها ينتفع بها فيقال له ان الله تعلى قد يصور اليد وغيرها وقد علم ان الطفل يكون مستودعا في الرحم ثم يكون سقطا منه وانه لا يرى بعينيه ولا يسمع باذنيه ولا ياكل بفيه ولا ينطق بلسانه ولا يسعى بقدميه ولا يبطش بيده وهو سبحانه قد هياه وهيا له وجها فيه عينان للنظر وانف للشم

ولسان للكلام وشفتان لتقطيع الحروف على مخارجها وجعل له آلة السمع
وهي الاذن لتسمع بها ثم منعه هذه الثمرات فلم يرى بعينه ولا سمع باذنيه
ولا تكلم باللسان ولا ادرك رايحة ولا ذاق طعما فقد علمنا عند هذا انه
سبحانه علم ان هذه الجوارح لا تودي الى ما عُهِد منها ومن اشكالها وهذا
كالشجرة من جنس الشجر تصل الى حد يظهر فيه نوارها وتشرق فيه ازهارها
وقد علم الله تعلى انها لا تصل الى حد يطعم ويوكل ثمرها فتسقط النوارة
الى التراب وتعود ترابا لا توكل ولا يتغذى بها ولو نظر الناظر في عقد التفاحة
لقال انما فعلت هذه لتوكل وتكون غذاء يتغذى به البدن من ساير الحيوان
وهو سبحانه المنفرد بعلم الحوادث على تفاصيلها ومستقرها ومآلها
ثم لا سبيل الى السوال عن افعاله لم فعلها اذ ذاك امر منهي عنه ولا ينفتح
بابه الى جهة المخلوقين لا يسل عما يفعل وهم يسلون وكيف يسل من لا
يتصور السوال الا ان تكون من افعاله ام كيف حاط علما بجواب من لا تناهي
افعاله والله يعلم وانتم لا تعلمون ثم ان المعتزلة حكموا بعقولهم على الغايب
بما حكموا به على الشاهد من اعتقاد الصلاح والاصلح ما هو ثم يرجوبه على
الله تعلى عن قولهم وقد بينا فيما قبل انه سبحانه لا يجب عليه شي تعلى الله
عن ذلك وتقدس ولو قفونا اثرهم في وجوب الصلاح والاصلح على الله
سبحانه لكان لنا ان نقول ولعل الله العظيم سبحانه علم لطفا وصلاحا
في ايجاد الجنة والنار قبل يوم القيامة وان العباد يرهبون ويخافون
عند علمهم بثبوتها ويرجون ويشتاقون عند العلم بثبوت الجنة ووصفها
وذلك في التقدير غير بعيد وبهذا يسقط اعتراضهم ويثبت اعراضهم ولا
يبقى لهم حجة يتمسكون بها **قال رحمه الله باب**
الصراط ثابت على حسب ما نطق به الحديث وهو جسر ممدود على
متن جهنم يرده الاولون والاخرون واذا توافوا عليه قيل للملايكة قفوهم
انهم مسولون والميزان حق وكذلك الحوض والصحف التي يحاسب
عليها الخلايق ولا يحيل العقل شيا من ذلك ودلالة السمع ثابتة على

فيبطل التعرض على الاعتراض في الاعراض على الاعراض

قطع في جميع ما ذكرناه وقد انكرت المعتزله وجود الصراط وقالوا لا
معنى له وانما هي جنة او نار ولا حاجة الى صراط يمر الخلايق عليه بالاقدام
وزعمت الباطنيه من المنتمين الى الصوفية ان الصراط انما هو كناية عن
الصراط المستقيم وهو طريق الانبيا والمرسلين والذين انعم الله عليهم
من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين فالثابت عليه في الدنيا
هو الناجي عند الله تعالى ومن نكب عنه في الدنيا هلك في العقبى فصيروا
الصراط معنويا وجحدوا كونه محسوسا وهذا دابهم رد المحسوسات الى
المعنويات من غير دليل يبلغ الى العلم به وقالت المعتزلة المنكرون لوجود
الصراط في الحديث المشتمل عليه انه ارق من الشعر واحد من السيف
ثم قالوا ومرور الخلايق على ما هذه صفته غير ممكن وهذه منهم جهالة
بينة فان الجواهر اذا تحركت لا تمسكها الجواهر التي تذهب عليها ثم تمسكها
سكناتها التي هي صفاتها ومختصة بها دون غيرها وليس من شرط جوهر
في مسيره جواهر تلاصقه بل لو لم يخلق الله الا جوهرا واحدا لكان لا يمتنع
تحركه وسكونه والمشي في الهواء غير ممتنع عقلا وهو موجود حسا فان الطاير
نشاهده يذهب في الهواء على ثلاثة انواع من الذهاب احدها انه يذهب
في الهواء ناشرا جناحيه محركهما والثاني ذهابه فاتحا جناحيه غير محركهما
والثالث انا نشاهده يذهب في سرعة شديدة قابضا جناحيه لا محركهما
ولا ناشرها وعلى هذا نبه ربنا سبحانه بقوله اولم يروا الى الطير فوقهم
صافات ويقبضن ما يمسكهن الا الرحمن انه بكل شيء بصير ثم هو يصعد تارة
وينزل تارة ويذهب تارة لا نازلا ولا متصعدا واذا كان ذلك واقعا غير
ممتنع في العقل فكيف يستبعد مرور الخلايق على جسم على الوصف الذي
وصف رسول الله صلى الله عليه وسلم الصراط بانه ارق من الشعر واحد
من السيف ولا يتصور انكار هذا ممن يومن بانقلاب العصى حية وفلق البحر
واحيا الموتى فان الانكار الى مثل ذلك اقرب حيث لم يعهد منه الكثير واما
الذهاب على الهوا فمحسوس والذي يذهب بالقدم الواحدة منا في الهواء

الى تمام الخطوة الواحدة عند سكون القدم الثانية قادر على ان يذهب
بهما جميعا في حالة واحدة فان الانسان اذا وثب فان جميع بدنه يذهب في
الهوا على قدر معتاد وقد ابطلنا القول بالاعتمادات والتولد فلم يبق
بعد بطلانها الا خلق الله سبحانه لحركات وسكنات الى جهة مخصوصة ونحن
نشاهد الجسم الحي والميت اذا تردى من جبل منيف يذهب في الهوا حتى
الى الارض ولا معنى للتولد والثقل والخفة فان ذلك كله لا اثر له ولا يتحرك
المتحرك نازلا كان او صاعدا الا بما يخلق فيه من الحركات المخصصة في صفات
انفسها بالجهات ان الله يمسك السموات والارض ان تزولا ولين زالتا ان
امسكهما من احد من بعده وعلى هذا دل العقل وتواترت به الاخبار المتواترة
الخارقة للعادة من القرآن وهذه وجوه القطع فيما وردت به لا سبيل الى
دفعها وردها واذا ثبت القول بجواز ما انكروه فالدليل على وجوده اجماع
الصحابة والمومنين بعدهم قبل ظهور الاهوا والبدع على القول بثبوته
ولا عبرة بمن بعدهم لان رسول الله صلى الله عليه وصفه فقال في صفته
هو ارق من الشعر وقال انه الجسر على النار وقال على الظلمة وهي النار
فان جهنم سودا مظلمة وقال عليه السلم عليه كلاليب مثل شوك السعدا
قال اهل العلم في الشكل واما في عظمها فلا يعلمها الا الله تعلى ثم اختلف
اهل الاثبات في صفته فذهبت فرقة الى انه هو بسيط يقف الناس باجمعهم
عليه وعليه يكون حسابهم وهذا ما ذهب اليه ابو الحسن رحمه الله وهو ما
ذكره ابو المعالي انفا حيث قال يرده الاولون والاخرون فاذا توافوا عليه قيل
للملايكة قفوهم انهم مسئولون وجعلوا وصفه عليه السلم له بالرقة كالشعر
وبالحد كالسيف والكثير في بساطته لانه ورد في الخبر الصحيح في حديث عايشة
قالت قلت يا رسول الله اين يكون الناس يوم القيامة فقال على اهالة على
متن جهنم ومن اهل العلم وهم الاكثرون من قال ان الصراط جسر طرفه في
ارض القيامة وطرفه الثاني في ارض الجنة وهو على متن النار وقالوا ان ارض
القيامة تكون على النار وعليها يكون اجتماع الخلايق باسرهم وان النار تغور

حتى تعلو من جوانبها حتى تخرج منها اعناق كالجدا ول تسري بين الناس
فتحمل من شا الله تعلى الى اعنتها قال عليه السلم تقول وكلت بكل جبار
عنيد ولهى اعرف بهم من الوالدة بولدها ويكون الذهاب الى الجنة على
الصراط ولا سبيل لها الا عليه والمعنى بقوله تعلى وان منكم الا واردها
عند هولاء هو المرور على الصراط وعند الاخرين كونهم عليه وهو ارض
القيامة لانه قال تعلى ثم ننجي الذين اتقوا ونذر الظالمين فيها جثيا
ثم ظهر من كتاب الله سبحانه ومن ما تواتر الاخبار ان النار يدخلها اهلها
على اصناف فمنهم من يكون واقفا على ارض القيامة فتنزدرده النار من
موضعه كما يخسف بمن يخسف به على الارض ومنهم من تخرج العنق من
النار فتلتقطهم من بين الناس الى انفسها ومنهم من يدخل من ابواب النار
كما ورد في الكتاب العزيز ومنهم من يكب من الصراط في النار ولا تثبت على
الصراط قدم كافر ولا تزل عنه قدم مومن فمنهم ناج ومخدوش ومكردس في
النار ومن اهل النار من يسلط عليه العطش قبل دخولها ثم يرفع لهم سراب
يتوهمونه ماء فاذا ذهبوا اليه ليشربوا منه كبكبوا في النار وهولاء هم
اهل الكتاب وفرقة يحال بينهم وبين المومنين بان يضرب بينهم بسور دون
الجسر وهولاء هم المنافقون وكانوا يصلون في المساجد ويدخلون مداخل
اهل الايمان في معالم الاسلام ولذلك ينادونهم الم نكن معكم قالوا بلى ولكنكم
فتنتم انفسكم وتربصتم وارتبتم وغرتكم الاماني حتى جا امر الله وغركم بالله الغرور
فاليوم لا يوخذ منكم فدية ولا من الذين كفروا فدل على انهم كانوا لم يعبدوا اصناما
ولكنهم كانوا مع المومنين وكانوا غير عارفين بما وجب عليهم معرفته من امر الله
ورسوله والعياذ بالله من الاغترار بالله فانه تعلى قال وغركم بالله الغرور
وهو الشيطان الرجيم لعنه الله يزين لهم ما هم فيه ويقول لهم لا حاجة بكم الى
اقامة برهان ولا الى زيادة ايمان وانتم اهل الجنة فلم يتفقدوا انفسهم في
دينها او يقينها حتى جا امر الله الذي هو الموت فوجدوا انفسهم غير عالمة
الا بمجرد الاعتقاد والتقليد للاباء والاجداد واما المنافقون الذين كانوا

يعبدون الاصنام سرا فذهبوا مع ما كانوا يعبدون الى النار ويدخلون
النار من ابوابها ويكونون في الدرك الاسفل منها كما ورد في كتاب الله
سبحانه وتعلى ان المنافقين في الدرك الاسفل من النار واما الطايفه
التي من النار وهم اصحاب الكبايرمن اهل الايمان فيكونون على الصراط
كل على حسب تقصيره في امر دينه يكون بطوه على الصراط قال عليه السلم
حتى يقول العبد يارب ابطات بي فيقال له ابطا بك عملك ومن دخل من ابواب
النار فهو مخلد ومن سقط من الصراط فهو مخلد ويخرج الله المومنين من
عذاب النار كل على حسب ايمانه وما عنده من الخير يخرجون من النار على
قدر ذلك فيدخلهم الله الجنه بفضله **واما الميزان** فسبيل اثباته كسبيل
اثبات الصراط غير انه ورد ذكره في كتاب الله تعلى في قوله ونضع الموازين
القسط ليوم القيامة فلا تظلم نفس شيا وان كان مثقال حبة من خردل
اتينا بها وكفى بنا حاسبين وقال تعلى فمن ثقلت موازينه فاولئك هم المفلحون
ومن خفت موازينه فاولئك الذين خسروا انفسهم في جهنم خالدون تلفح
وجوههم النار وهم فيها كالحون الم تكن اياتي تتلى عليكم فكنتم بها تكذبون
فلا يخف على هذا ميزان مومن وانما يخف ميزان الكفرة الذين كذبوا بايات
الله سبحانه وتعلى **و**حملت المعتزلة الميزان على اظهار العدل بين الخلايق
يوم القيامة وقالوا انما الاعمال اعراض ولا وزن للاعراض ولا توصف بالثقل
والخفة الا الاجسام فلا معنى لاضافة الوزن الى ما لا يقبل الثقل والخفة
بحال من الاحوال والموزون عند اهل الحق الصحايف المشتملة على اعمال
العباد وقد انكرت المعتزلة الصحف من وجهين احدهما انكارهم الملايكة
فعلى هذا فلا كتبة للاعمال والثاني انهم قالوا ان الله يعلم الغيب فلا فايدة
في الكتبة وقد قال تعلى وان عليكم لحافظين كراما كاتبين يعلمون ما تفعلون
ومن انكر ذلك فقد كذب القران وخرج عن حزب المومنين وقال تعلى ورسلنا
يكتبون ما تمكرون وورد في الحديث ان العبد يدخل عليه في قبره ويكتب
جميع ما املى على ملايكته في صحيفة واحدة فيها خيره وشره ولذلك قال تعلى

ويخرج له يوم القيامة كتابا يلقاه منشورا اقرا كتابك كفى بنفسك
اليوم عليك حسيبا وهو الذي يدفع للمومن بيمينه وللكافر بشماله من
وراء ظهره وعليه يقع حسابه وعند الحساب يعلم العمل المقبول من المردود
والذنب المغفور له من الذنب الذي لم يغفر له ولكنه لا يعلم ما توجه عليه
من العقاب ولا ما الذي يناله في عمله من الثواب وذلك يظهر عند الميزان
فيخلق الله تعالى للعبد علما ضروريا بقدر ثواب العمل وبقدر العقاب على
الذنب وعند ذلك تقع المناصفة بين العباد في مظالمهم فيوخذ من حسنات
العبد ويوخذ من سيئاته وعند جعل الصحف في كفة الميزان يعلم الله العبد
مقادير الثواب والعقاب المستحقين على اعمال الخير والشر حكمة من الله سبحانه
وهذا كوضع الموازين في الدار الدنيا ليعلم بها اقدار الاشيا من الثقل والخفة
والله قادر على ان يخلق للخلق علوما باقدار الاشيا من غير وزن ولكن لا
يسال عما يفعل وهم يسالون فكذلك في الاخرة اراد تعالى ان يعلم العبد اقدار
الثواب والعقاب عند الوزن وكما شا يفعل وليست الموازنة كما توهمها
اهل الاعتزال فان الوزن يوم القيامة لا يكون مقابلة طاعة بسيئة كيف
والسيات ما كثرت خفت وحسنة واحدة هي ثقيلة ولا تعود السيات ثقيلة
بكثرتها ولا تعود الحسنات خفيفة بقلتها فان ذلك جار في موازين الدنيا
بان توضع اجسام في كفة ويوضع لها نظاير في الكفة الثانية حتى يستويا
وهذا دليل على ان الاجسام لا تكون الخفة فيها والثقل صفتين نفسيتين
فان القطن لو وضع في كفة والرصاص في كفة لا يستويا في الوزن اذا زيد من
اجزا القطن حتى يوازن الرصاص في الوزن فلو كان القطن خفيفا من صفة نفسه
ما افادت الزيادة منه شيا فانه ما زيد من الخفيف لا يعيد الخفيف ثقيلا
وانما يخلق الله تعالى من الحركات الى الجهات ما ينصبه علامة على مساوات
اجزاء الموزونات ما خلى الهوا فان الله تعالى لم يحدث عند كثرة اجزايه
وقلتها حركات ينصبها علامة على عدد الاجزاء فانا اذا جعلنا في كفة
الميزان رطلا من الرصاص واجزاوه متراصة لم يداخلها شي من الهوا وجعلنا

في الكفة الثانية قطنا قد داخلته اجزاء من الهواء فلا عبرة باجزاء
الهواء في الوزن فنزيد من القطن الى حد تساوي فيه اجزاء القطن
اجزاء الرصاص من غير ان يعتبر الا القطن والرصاص خاصة من غير
اجزاء الهواء والدليل على ذلك من الوزن في القيامة ان الايمان يثقل به
الميزان ولا يوجد ذنب يوازي المعرفة بالله حتى يبسا وبها تميز ان كل
مومن ثقيل وميزان غير المومن خفيف والايات شاهدة على ذلك من
كتاب الله تعلى وقد اجمع المسلمون على ذلك لقوله تعلى الم تكن اياتي تتلى
عليكم فكنتم بها تكذبون وقوله تعلى انه ظن ان لن يحور معناه ان لن يرجع
الى الله يوم القيامة ومن تشكك في رجوعه الى ربه وحشره فهو كافر
مخلد في النار من غير خلاف من اهل الاسلام والذي ياخذ كتابه بشماله
او من وراء ظهره فهو الكافر وهذا الكتاب بعينه هو الذي يوزن للكافر يوم
القيامة فجا من مضمون لا يتبين ان الاخذ كتابه بالشمال كافر وان الذي
يخف ميزانه ايضا كافر فلا يخف ميزان يوم القيامة الا بالكفر ولا يثقل الا
بالايمان وما يكون من اعمال الكفار الزايدة على كفرهم لا ثواب عليه وان كان
من الاعمال الصالحة كالصلاة وضروب العبادات فان الاعمال مشروطة
بالايمان فلا تصح دونه ولا يستوجب الكافر على عمله شيا قال الله تعلى
وقدمنا الى ما عملوا من عمل فجعلناه هباء منثورا وهو كل عمل لم يتقدم
لعامله عقد صحيح في الايمان او في الاخلاص في الاعمال ولا يكون الوزن
مقاصة بين العبد وربه كما ذهب اليه الجبائي حتى يقال توزن السيئات
والحسنات فما فضل من الخير للعبد دخل به الجنة وما بقي عليه من السيئات
خلد به في النار فان ذلك ساقط لا يتصور ثبوته وكيف واذا كان الايمان
والمعرفة لا يساويهما شي وقد قال عليه السلم لو وضعت السموات والارض
في كفة ووضعت لا اله الا الله في كفة لرجحته لا اله الا الله هذا في القول
بها فكيف بالمعرفة بمعانيها والايمان بها ومذهب اهل الحق ان العبد اذا اتى
بطاعات كامثال الجبال ثم كانت له مخالفة واحدة فلله سبحانه ان يعاقبه

عليها ويعطيه ثواب طاعاته وله ان يغفرها وقد قيل لابي القاسم الجنيد ما تقول فيمن خرج من الدنيا وما بقي عليه الا قدر نواة فقال يجيبا المكاتب عبدٌ ما بقي عليه درهم وهو قول رسول الله صلى الله عليه وسلم قال المكاتب عبدٌ ما بقي عليه درهم وانما فايدة الوزن ان العبد اذا وضعت صحيفته في الميزان اطلعه الله عليها وتجه له من الثواب والعقاب ان شا كثيرا كان وان شاء قليلا فيكون الاخذ للكتاب باليمين علامة على انه لا يخلد في النار وعند الحساب يعلم المقبول من الاعمال الصالحة من المردود منها ويعلم المغفور من الاعمال السيئة من المواخذ به وعند الميزان يعلم اقدار ثواب المقبول واقدار عقاب المواخذ به من السيات وتقع النصفة بين المظلومين عند ذلك **واما الحوض** فثابت بالحديث الصحيح وهو حوض كما وصفه رسول الله صلى الله عليه وسلم ماؤه اشد بياضا من اللبن واحلى من العسل ينصب فيه ميزابان من الكوثر عليه من الاواني على عدد نجوم السماء حافاته المسك واختلف اهل الحق في مكانه فذهبت طايفة الى انه خلف الصراط ويعزى ذلك الى اصحاب الشافعي وقالوا لو كان الحوض في الموقف لكان من شرب منه لا يدخل النار لانه قال عليه السلم من شرب منه لا يظما بعده ابدا وقد صح ان قوما من اهل الاسلام يدخلون النار ويخرجون منها بالشفاعة فمتى يكون شربهم من الحوض حتى قالت طايفة من هولاء نبقي اكواسهم حتى يخرجون من النار وعند ذلك يشربون وصار هولاء الى كون الحوض في ارض القيامة على هذه الشرطية وذهبت جماهير اهل السنة الى ان الحوض داخل في ارض القيامة وفيه يكون الشرب وعنه تكون المذادة لمن بدل وغير ولو كان بعد الصراط لما صح ان يذاد عنه احد الى النار فانه من جاوز الصراط فلا رجوع له الى النار ابدا وما ذكروه من شرب الطايفة التي تدخل النار من المومنين فان الشرب يصح مع ذلك ويكون الشرب منه امانا من ان يحرق النار اجوافهم واما نامن ان يدركهم الجوع والعطش وقد نقل ان الطايفة التي تدخل النار من المومنين لا يحرق

النار بواطنهم ولا مواضع الوضوء منهم ولا مواضع السجود من ابدانهم وعذابهم
ايضا على الطبقة العليا من النار وهي التي توازي الصراط ولا يكبكب في
النار الا اهل الكفر لقوله تعلى فكبكبوا فيها هم والغاوون وجنود ابليس
اجمعون وقال فيمن يدخل من ابواب النار فادخلوا ابواب جهنم خالدين فيها
والله اعلم بكيفية ذلك فقد وردت اخبار صحاح نقلها الاثبات ان طائفة
يخرجون من النار من اهل الاسلام ولابد من الايمان بهذه الاخبار الواردة
موارد الصحة في طرقها والخروج لا يكون الا بعد الدخول ويحتمل ان يكون
خروجهم من اعلى الصراط فانه يبلغ عليه لهب النار من جوانبه ثم يسرع الله
العظيم باخراج من يشاء بالشفاعة من رسوله عليه السلم وقد ورد في الحديث
انه قال يميتهم فيها اماتة حتى لا يجدوا الم النار ويخرجوا منها كالحممة قد
امتحشوا والحوض هو الذي يذاد عنه من بدل وغير واذا قالت المعتزلة
ان الحوض كناية عن اتباع السنة فان ذلك لا يتصور ان يذاد عنه في القيا مة
احد فان السنة انما يجب اتباعها في الدنيا في زمان التكليف وليس في الدار
الاخرة تكليف فلا يذاد احد عن السنة وانما يذاد عن الحوض المحسوس وذكر
رسول الله صلى الله عليه وسلم طوله بذكر المسافات والمساحات وفي ذلك دليل
على انه حوض محسوس وقوله عليه السلم ينصب فيه ميزابان من الكوثر
دليل على انه حوض محسوس ينصب فيه الماء من الجنة تعجيلا للكرامة عليه
السلم ولامته يوم القيامة وقال عليه السلم لكل نبي حوض في ارض الجنة ترده
امته وقال اهل العلم ليس في الموقف ماء ولا حوض الا حوض رسول الله صلى
الله عليه وسلم اظهارا للكرامة عند الله سبحانه ولا يذاد عنه متبع لسنته
عليه السلم لكن من بدل وغير واحدث ما ليس في سنته عليه السلم ومن
يذاد عن الحوض فلا يشفع الله فيه احدا لقوله عليه السلم فاقول فسحقا
فسحقا ولذلك اختلف الناس في خلودهم في النار وقالوا لا يقول الرسول فسحقا
الا لاهل الكفر لان السحق في لغة العرب هو البعد وهو اللعنة وهي جهنم
ولا يطلق اسم البعد الا على ملعون عند الله سيما اذا اطلقه رسول الله

صلى الله عليه وسلم فانه عليه السلام سمع قايلا يقول جئ به اليه صلى
الله عليه وسلم لعنه ما اكثر ما يوتا به فقال له عليه السلام لا تلعنه فانه
يحب الله ورسوله والشرك كما يحبط الاعمال فكذلك البدعة تحبط الاعمال
ولذلك قيل في قوله تعلى لا نضيع اجر من احسن عملا هو من اتبع السنة
ففيه دليل من دليل خطابه ان من خالف السنه لم يتقبل منه عمل وان كان
صالحا فهذا القول في اثبات الصراط والميزان والحوض

باب
في الثواب والعقاب واحباط الاعمال والرد على المعتزلة والخوارج والمرجية
في الوعد والوعيد **قال رحمه الله** الثواب عند اهل الحق ليس بمحتوم
ولا جزاء بمجزوم وانما هو فضل من الله سبحانه وكذلك العقاب لا يجب ايضا والوا
منه عدل من الله تعلى وما وعده الله تعلى من الثواب او توعد به من العقاب
فقوله الحق ووعده الصدق وكل ما دللنا به على انه لا واجب على الله سبحانه
فهو يطرد ها هنا ونحن نقول اصل هذا الباب ان اعمال العباد خلق لله تعلى
وما سماه تعلى ثوابا او عقابا فهو ايضا خلقه وفعله والخلق كله ليس بواجب
وانما هو جايز اذ لا تتعلق القدرة الا بجايز واذا وقع طاعة بالعبد فذلك
بتوفيقه وهدايته واذا وقع معصية بعبد فبقضايه وقدره ثم يوول
الامر فيها الى احد اربعة اشياء احدها التوبة فيخلق له التوبة ويغفرها
له بالتوبة كما وعد والثاني المغفرة له يوم القيامة من غير شفاعة شافع
فيه والثالث ان يدخله النار بذنبه ثم يخرجه بالشفاعة والرابع ان
يدخله النار ثم يخرجه من غير شفاعة يشفع فيه . فالاعمال على هذا
علامة على السعادة او الشقاوة وقد قيل ان المعتزلة يخرجهم الله من النار
من غير شفاعة شفيع اخر من يخرج من النار وقد قيل انهم خالدون في النار
والله اعلم **قال رحمه الله** وذهبت المعتزلة الى ان الثواب حتم على
الله تعلى والعقاب واجب على مقترف الكبيرة اذا لم يتب عنها ولا يجب
العقاب عند الاكثرين وجوب الثواب فان الثواب لا يجوز حطه والعقاب يجوز
اسقاطه عند البصريين وطوايف من البغداديين ولكن المعنى بكونه

قع

واجبا عندهم انه يحسن لو توعده مستحقا عندهم ولو لم يكن كذلك لما حسن
العقاب على التابيد فهذه حقيقة اصلهم فان ساعدناهم على التقبيح
والتحسين عقلا الزمناهم على موجب اصلهم امثلة لا قبل لهم بها .: واورد
رضي الله عنه من الامثلة مثال عبد يحسن اليه سيده ويكرمه وينعمه
ثم يكلفه السيد باشيا يطيعه فيها ولكنه يعمل فيها على قدر ما يطيقه
ويستوعب في اكثر الاوقات من كد التعب في التكليف ويخفف سيده عليه دون
تعنيف ومع ذلك فهل يستحق على سيده اجر المكان عمله له بطاعته لامره
وضرب مثلا برجل اكرم ولده والولد يتوخا مرضاته ويقصد طاعاته غير
مستفرغ جهده فهل يستحق على ابيه اجرة على بره له واذعانه لامره اجابا
فاذا لم يكن ذلك واجبا له فكيف يجب للعبد على ربه ثوابا وهو الغريق في
ابحر النعم من صغره الى كبره وهو سبحانه قد اعطاه فوق الكفاية وكلفه
دون الطاقة ثم الزمهم اسقاط الثواب راسا بقوله اعمال العباد شكر لله
تعلى وهو واجب ولا ثواب عندهم عن اداء واجب اذ لو كان كذلك لتسلسل
القول في ذلك اذا وجب الشكر على العبد ووجب الثواب في الشكر على الرب
وذلك يودي الى ان لا ينقطع التكليف ابدا في الاخرة ومعلوم ان الاخرة ليست
بدار تكليف ثم وجه عليهم سوال الافعال ان اعمال العباد متناهية وما بال اجرها
لا نهاية له واذا قالوا لو تعرض الثواب للتمام والانقطاع لما كان نعيما هنيا
وهذا ليس من شرط اجور الاعمال فانها في الدنيا متناهية وانقطاع
النعمة لا يخرجها عن كونها نعمة ثم لزمهم ان ينهي الله تعلى اهل الجنة عن تناهي
اللذات فلا يجري ذلك على خواطرهم حتى تتناهى واذا سيلوا عن العقاب
لم كان لا نهاية له وهو لا يحسن فيما بين الخلايق ان يذنب العبد ذنبا واحدا فيعاقبه
سيده ابد الابدين ودهر الداهرين فما وجه حسنه من الله تعلى وهو الرووف
الرحيم واعتذارهم في ذلك بان قالوا انما فعل الله تعلى بهم ذلك لانه لو ردهم لكفروا
واستوجبوا عقابا اشد من ذلك وذلك لا يغنيهم لانه يجوز ان يميتهم ولا يكلفهم
او يعيدهم ويسلب عقولهم ولا يكلفهم ثم حكموا بان الثواب لا يتنجز منه شي في الدنيا

ويقع بعض العقاب في الدنيا وهي الحدود والتعزيرات واذا تجزى شي من العقاب في
الدنيا فما المانع من وقوع بعض الثواب في الدنيا وهي اللذات ثم سقطع هو
فصل قال رحمه الله ذهبت الخوارج الى ان من قارف ذنبا واحدا ولم
يوفق للتوبة حبط عمله ومات مستوجبا للخلود في النار والعذاب الاليم وصاروا
الى انه كافر وصارت الاباضية منهم الى انه متصف بكفران النعم دون الكفر
الذي هو الشرك وقالت الازارقة العاصي مشرك بالله تعلى والمعتزلة
وافقوا الخوارج في المصير الى استحقاق الخلود على ما سنفصل مذهبهم
ولكنهم فارقوهم من وجهين احدهما انهم لم يصفوا مرتكب الكبيرة بالكفر ولم
يصفوه ايضا بالايمان وسموه فاسقا وفارقوهم من وجه آخر فقالوا استحقاق
الخلود في العقاب يختص بالكباير وجملة الذنوب عند الخوارج كباير والمعتزلة
قسموا الذنوب الى الصغاير والكباير قال رحمه الله وغرضنا الان
الرد على اصحاب الوعيد وقد اعترضنا عليهم من اوجه يتبين بعضها من
الشاهد فمنها ان من خدم سيده مائة سنة وبدرت منه في تلك المدة بادرة
واحدة فانه لا يحسن شاهدا ان تحبط طاعاته لاجلها ويعاقب ابدا سرمدا
عليها واذا كان الثواب بناء في العقاب والعقاب بناء في الثواب فليس احدهما
بان يسقط الاخر باولى من الاخر ان يسقطه وقد دل الشرع على ان الحسنات
يذهبن السيئات ثم المسقط للثواب الشرك والردة وانما يستحق الثواب على
الطاعة لحسنها واذا كانت مع المعصية فلا يسقط حسنها لانه صفة
نفس فيها واذا قالوا يمتنع ان يكون الولي فاسقا ومعنى الولي المطيع ومعنى
العاصي المخالف فهما متناقضان قلنا لا تذهب المعصية كونه مومنا عارفا
موحدا وهذه صفات الاولياء وانما يتضاد الضدان في العقل على المتعلق
الواحد وكذلك نمنا قض الطاعة المعصية في الشي الواحد ثم يلزم ان تتضادا
ان تحبط الذنوب الطاعات وليس لتغليب الذنوب على الطاعات في الاسقاط
معنى وقد استدل اهل الوعيد بقوله تعلى ومن يقتل مومنا متعمدا فجزاوه
جهنم خالدا فيها الاية وهذه الاية محتملة ولا احتجاج بها في القطعيات لاحتما
لها

قال ابن عباس رضي الله عنه مستحلا لقتله وحملا للتعمد على ذلك وقال اهل
العلم حيث ما ذكر القصاص وثبت ثبت معه الايمان وحيث ما انتفى الايمان
انتفى القصاص ولما كان القاتل يورث ويجري عليه احكام المومنين لم يكن
بالقتل كافرا وفيها احتمال آخر وهو ان الخلود قد يكون بقا متناهيا وليس
في الاية ذكر التابيد ثم من موضوع للعموم وهو متعرض للخصوص ولعل
ذلك يقع على بعض القاتلين في علمه يموتون كفارا فيخلدون في النار
بكفرهم ويكفرون لاجل قتلهم المومنين وقد قال تعالى ان الله لا يغفر ان
يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء والقتل دون الشرك فاذا قالوا
انما يغفر لمن يتوب فنقول لهم القبول للتوبة واجب على الله تعالى عندكم
ولا تعلق المشيئة بالواجبات وايضا قد صح ان التوبة عن الشرك تسقطه
كما ان التوبة عن الذنب تسقطه وهو تعالى قد فرق بين الشرك وغيره

فصل قال رحمه الله جماهير المعتزلة صاروا الى ان الكبيرة
الواحدة تحبط جميع الطاعات وان كثرت وذهب الجبائي وابنه الى ان الزلات
انما تحبط ثواب الطاعات اذا اربت عليها وان اربت الطاعات على الذنوب
اسقطتها واحبطتها ثم لا ينظرون الى اعداد الطاعات والزلات وانما ينظرون
الى مقادير الاوزار فرب كبيرة واحدة يغلب وزرها على اجر طاعات كثيرة العدد
ثم لا سبيل الى ضبط مبالغ الاقدار بل هو موكول الى علم الله تعالى واضطربوا
في استواء الحسنات والسيئات حتى قال الجبائي لا يجوز وقوع ذلك اذ ليس
للمكلفين الا الجنة او النار واذا تساوت اقدار الاعمال اقتضى تساويها
رتبة اخرى وكل ما ذكره خبط لا تحصيل له اذ ليس بازاء معرفة الله تعالى كبيرة
يربى وزرها على اجرها فكان من حقهم ان يدرؤوا الزلات باجر المعرفة واذ لم
يفعلوا ذلك بطل هذيانهم بتغالب الاعمال وليس يبعد في العقل ان يكون
للعبد طاعات وزلات فيعاقبه سيده على الزلات ثم يرده الى كرامة الطاعات
وان التوبة طاعة واحدة وهي مع ذلك تحبط اوزار جميع الذنوب وان كان الندم
لا يبلغ مبلغها في التعب والنصب فبطل ما قالوه. واما قول الجبائي لا يجوز

استوا الطاعات والمعاصي فحكم لا اصل له فان العبد عنده يخلق افعاله
فما المانع ان يخلق طاعات وسيئات تكون الاجور والعقاب فيها متساوية
في الوجوب على الله تعلى على ما ذهبوا اليه من وجوب الثواب والعقاب عليه
سبحانه وتعلى عما يقولون ومن قدم مذهبا لنفسه ثم فسر الادلة على مذهبه
فقد تعرض لابطال الادلة وانما العاقل يتبع الدليل على دلالته ويقفوا اثره
في محجته **فصل قال رحمه الله** فان قيل قد رددتم ذكر الصغاير والكباير
فميزوا ما يتميز به احد القسمين من الثاني قلنا المرضي عندنا ان كل ذنب
كبيرة ولا تراعي اقدار الذنوب حتى تضاف الى المعصي بها فرب شي يعد صغيرة
بالاضافة الى الاقدار ولو صور في حق ملك لكان كبيرة تضرب لها الرقاب
والرب تعلى اعظم من عصي واحق من قصد بالعبادة وكل ذنب بالاضافة
الى مخالفته عظيم ولكن الذنوب وان عظمت لما ذكرناه فبعضها اعظم من بعض
كحكمنا للانبياء بالفضيلة وعلو الرتبة وبعضهم اعلى من بعض فهذا ما
نرتضيه .: الذي ذهب اليه اهل الحق في هذه المقالة هو ان الله تعلى خالق
افعال العباد كما تقدم ذكره ثم له سبحانه ان يعاقب على القليل بالكثير وله
ان يعاقب على الكثير بالقليل وله ان يغفر فلا يعاقبه فاذا كان كذلك فما نصب
على فعله عقابا وابهم مقداره فانه عظيم متوقع عليه عظم العقاب فلذلك
قال اهل الحق كل محرم كبيرة فلا يفضل حرام حراما في كونه حراما لتحريمها جميعا
ثم لا خلاف في ان بعض المحرمات اكبر من بعض ثم اختلف اهل الحق في هذه المسلة
الى ما يرجع الكبر في ذلك فذهبت طايفة الى ان الكبير هو الذي كثر توقع
عقابه كثر عليه وهو كل ما عظم الرسول عليه السلم امره كقوله لما سئل
عن اكبر الكباير فقال الشرك بالله وهذا لكونه محبطا جميع الاعمال ما نعا
من المغفره بجميع الاوزار اذ لا يغفر الله ذنبا الا لمن كان مومنا به سبحانه وبما
يجب الايمان به وذكر عقوق الوالدين وفي ذلك سوء ادب العشرة وكفران
النعمة وسوء الادب وترك الحياء ممن احسن اليه .: وذكر ان تزاني حليلة
جارك من حيث الزناء وترك حق الجار وترك الامانة فكان الجار امن جاره على

اهله وحرمه فخان هو هذه الخيانة وقد هتك حرمات كثيرة وقد كان في الجاهلية الجهلا تعرف قباحة هذا الفعل حتى قال قايلهم

:. واغض طرفي ان بدت لي جارتي حتى يواري جارتي ماواها :.

وذكر شرب الخمر لما فيها من الافات التي يطول تتبعها من اختلال العقل وترك الصلاة والتغذية بالمحرمات والتقذر بانواع النجاسات وحصول العداوات والاستهانة بامور الطاعات واللهو عن امور الاخرة وذكر السحر في اكبر الكباير لما فيه من التخيلات واستنزال الروحانيات وعبادة الدراري :. وذكر قذف المحصنات لما فيه من هتك حرم المومنين وشياع الفاحشة في المومنات وذكر شهادة الزور لما فيها من استحلال المحرمات من الاموال والارحام وسفك الدما الى غير ذلك من استحلال المظالم وركوب العظام :. ثم النميمة لما فيها من القطيعة بين المومنين والحسد لما فيه من ارادة الضرر للمسلمين وترك الرضى بقسم رب العالمين وترك الصلاه من اكبر الكباير وكذلك بعدها ترك الفرايض كالزكاة والصوم والحج لمن استطاع اليه سبيلا ثم قال اهل التحقيق انما يعظم وزر الذنب بانضمام ذنوب اليه حتى لا يتصور ان يقع بنفسه منفردا حتى تنضم اليه ذنوب كثيرة وقد ضرب اهل النظر في ذلك مثلين احدهما الزنا وهو ان يزاني الرجل امراة غيره فتلد منه ولدا فيربيه البعل وينفق عليه من ماله ويكشف على بناته وجواريه ومحارمه وقد يعقد النكاح لبناته باسم اخواته ويرث ماله ومال بنيه ومال اعمامه وذلك كله على الزانيين واثمه عليهما في الدنيا والاخرة وكذلك شرب الخمر ضربوه مثلا فقالوا فيه فساد العقل واللهو عن الفكر في الاخرة وفيه الشرب الحرام وفيه تنجيس الطعام اذا جعل في الافواه وفيه القول بالفحش وترك تغيير المنكرات وتضييع الصلوات وادخال العداوة والبغضا بين الجلسا وقد زين لهم الشيطان ان يجتمعوا للشرب وما جرى هذا المجرى وبهذا يكثر الوزر والاصل في هذا الباب ان الله تعلى يعاقب بما شاء من العقاب ويوجه ما شاء لمن شاء من الثواب ولا اعتراض عليه في شي من ذلك وكل محرم كبير لان المعصي به هو

الله العظيم والذنب يعظم على قدر من يعصا به والى هذا رجع اهل التحقيق
في هذه المسله وقد قال القاضي رحمه الله من الذنوب ما يسقط العدالة
ومنها ما لا يسقطها والكباير على هذا هي التي تسقط العدالة وتوذن
بقلة اكتراث مرتكبها بالدين وما كان من سوى ذلك مثل الحرج وضيق
العطن وقلة الاحتمال فان ذلك لا يعد من الكباير سيما من تسوع اليه
الاوبة على عجل ويوب الى الندم والارتجاع عن ذلك فان الحدة انما هي
ضرورية في اصل الخلقة والسجية وقد يوجد ذلك في حق الانبياء والاولياء
اعني سرعة الغضب ولكنهم يستعملونه في ذات الله سبحانه اي في شرعه
فيكون خيرا نافعا قال رحمه الله وهذا الحكم للانبياء بالفضيلة وعلو
الرتبة وبعضهم اعلى من بعض وقال الله تعلى ولقد فضلنا بعض النبيين
على بعض واتينا داود زبورا وقال تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض
ولكن ليست الفضيلة فيما بين الانبيا في نفس النبوءة ولكن باشياء زايدة
على النبوءة فانها متساوية في حق جميع الانبياء اذ لا معنى للنبوءة الا الوحي
من الله تعلى ولذلك قال لما ذكر تفضيل الانبياء قال واتينا داود زبورا
فذكر شيا اختص به داود عليه السلم زايدا على الوحي الذي هو معنى النبوة
وكذلك لما ذكر تفضيل الرسل قال منهم من كلم الله ورفع بعضهم درجات واتينا
عيسى بن مريم البينات وايدناه بروح القدس فذكر خواص خصهم بها فترجع
الفضيلة الى الزوايد على النبوءة مما خصهم الله تعلى به وكذلك تفضيل
الملايكة بعضهم على بعض والقران ينبه على التفضيل فيما بين الملايكة بقوله
تعلى في حق جبريل عليه السلم مطاع ثم امين وقوله تعلى من كان عدوا لله وملايكته
ورسله وجبريل وميكايل فعمهم في الذكر بقوله وملايكته ثم خصصهما بالذكر
بقوله وجبريل وميكايل والعرب اذا ذكرت الشي في العموم ثم افردته بالذكر
فلمزية للمخصص على اي نوع كان مثل قوله تعلى فيهما فاكهة ونخل ورمان
وان كان التمر والرمان قد دخلا في ذكره الفاكهة وكذلك والارض وضعها
للانام فيها فاكهة ثم قال والنخل ذات الاكمام والحب ذو العصف والريحان

وذلك كله معلوم من اغراض العرب ومفهوم من نحوى الخطاب وكذلك الاوليا
يصلون الى حد الولاية ثم يتفاضلون في خصايص من وجوه الكرامات
ولهذا قال عليه السلم ما فضلكم ابو بكر بكثرة صلاة ولا صوم ولكن بسر
وقر في صدره وقد قيل انه الحضور مع الله على الدوام وقد روى ان عمر
ابن الخطاب قال لزوج ابي بكر رضي الله عنهما لما مات ابو بكر ناشدتك الله
ما تعلمين من سر ابي بكر قالت له لولا انك امير المومنين ما اخبرتك معناه ان
طاعتك تجب علي ثم قالت كان يدخل راسه احيانا بين ركبتيه فلا يخرجه
الا عند السحر وكان يتنفس فنجد منه ريح الكبد المحرقة فخرج عمر وهو
يقول وانا لعمر بن الخطاب بكبد محرقة والفضيلة راجعة في هذا الحديث
الى سر وقر في صدره رضي الله عنه وليست الفضايل بالاعمال وانما هي بكثرة
الفهم عن الله تعالى وعن رسوله عليه السلم ثم بالتزوم لما علمه كما قال عليه
السلم لحارثة عرفت فالزم فذكر له خصلتين احداهما العلم والثانية اللزوم
وهو المعبر عنه بالحضور مع الله تعالى وهو على اربعة اقسام الحضور معه اجلالا
وتعظيما وذلك بذكر القلب عظمة البارى تعالى ولا يكون الا بعد العلم بعظمته
وكبريايه والحضور معه افتقارا اليه واحتياجا من غير نظر الى الاسباب والحضور
معه مراقبة وحياء والحضور معه محاسبة للنفس وامتثالا وانتهاء كل ذلك
مما يكون بعد العلم ويتفاضل فيه العارفون على قدر درجاتهم في الحضور ومن
بلغ درجة الحضور معه سبحانه من غير انفكاك عن ذلك فلا يعلم احد ما يفعل
الله سبحانه به ومعه من عجايب الكرامات والرفعة في الدرجات حتى قال عليه
السلم نحن معاشر الانبيا تنام اعيننا ولا تنام قلوبنا فقلوبهم محفوظة عن
الغفلات عن الله سبحانه حتى في حالة النوم والله يختص برحمته من يشا وبدؤ
الامور من الله ومرجعها الى الله سبحانه **فصل قال رحمه الله**
من مات من المومنين على اصراره على المعاصي فلا يقطع عليه بعقاب بل امره
مفوض الى ربه فان عاقبه فذلك بعدله وان تجاوز عنه فذلك بفضله ورحمته
ولا يستنكر ذلك عقلا وشرعا وهذا مذهب البصريين وبعض البغداديين

وذهب كثير من معتزلة بغداد الى ان العفو عنه جايز وحتم على الله تعالى عقاب
كل مصر على الابد وهذا الذي ذكروه مراغمة للعقل ولا يخفى حسن
الغفران والتجاوز عن المسيء وقد نطق الشرع بذلك وحث عليه واذا
حسن من الواحد منا الصفح مع تلذذه بالانتقام والتشفي وتعرضه للمضار
لو كظم غيظه فلان يحسن العفو من الرب المتنزه عن الحاجة المنعوت بالغنا
حقا اولى واحرى وما ذكروه ابطال لرحمة الله وفضله فانهم اوجبوا عليه
ما فعله في الدنيا وحتموا ما يجري من احكام العقبى ولا ينبغي مسكة من الدين
مع من ينتحل هذا المذهب . ذهب اهل الحق الى انه من مات من المسلمين
مصرا على معصية او معاص فامره الى الله تعالى في المغفرة بذنبا او بالشفاعة
بعد العذاب بالنار وكل ذلك جايز في الشرع وقد قال الله تعالى يغفر لمن يشاء
ويعذب من يشاء وقال تعالى من ذا الذي يشفع عنده الا باذنه وقال مخبرا
عن ملايكته ولا يشفعون الا لمن ارتضى وقوله تعالى مخبرا عن الكفار فما لنا
من شافعين فدل خطابه ان المومنين شافعا ولا مشفوع فيه وكذلك ان رد
الى الشاهد لم يكن مستنكرا فما زال الشفعاء يسألون ان يشفعهم السادة
في العبيد المذنبين ولا يبعد ذلك عقلا ثم اختلف اهل العراق من بغداد مع اهل البصرة
اهل العراق من مصر فقال اهل البصرة يجوز ان يغفر الله ذنوب المذنبين
واحتذوا تجويز ذلك من حسنه شاهدا والى هذا ذهب بعض البغداديين
وقال الكعبي في اكثر اهل بغداد بمنع ذلك واتفقوا على ان العقاب لا بد منه
وان اختلفوا في الجواز فقالت طايفة منهم لا يجوز المغفرة عقلا واجازت طايفة
منهم المغفرة وقالوا المانع ذلك انها غير واقعة فصار الاتفاق منهم على ان
المغفرة لا تقع ابدا وقالوا لو وقعت المغفرة وعلم ذلك لكان اغراء بالفواحش
حتى يتكل الناس على المغفرة ولا يبذلوا جهدا انفسهم في الطاعات وانواع
القربات وقد تمسك في الرد عليهم بقولهم بوجوب قبول التوبة على الله تعالى
والعبد عندهم يخلقها متى شاء وهذا عين الاغراء حيث يقول العبد افعل
من المخالفات ما شئت واخلق لنفسي توبة متى شئت ويجب على الله تعالى ان

بقبل التوبة ويسقط بها جميع الذنوب ولا محيص لهم عن ما الزموه في هذه
القضية واما الكعبي واصحابه واتباعه فقد اوجبوا على الله تعلى ما فعله
من امور الدنيا والاخرة ولم يتركوا فعلا يكون الله تعلى متفضلا به على خلقه
وتلك عظيمة في الدين لا يبوء بها مومن والله تعلى قد نص في كتابه على فضله
واحسانه فقال ولولا فضل الله عليكم ورحمته في الدنيا والاخرة فاوجب
بفضله لعباده فضلا ورحمة في الدنيا والاخرة ومنكر فضل الله كافر كفران
النعمة وكفران الشرك اما كفران نعمته فجحدها واما كفران الشرك فتكذيبه
سبحانه في اخباره عن افضاله على عباده في كتابه العزيز والتكذيب بذلك
كفر وخروج عن الدين اسا والعياذ بالله من الضلالة وانواع الجهالة وكيف
يقبح من الرب الرحيم سبحانه ان يغفر لعبده وهو منزه عن كون الغيظ والالام
وذلك يحسن من احدنا مع انه ينال بذلك ويتلذذ بالانتقام والتشفي من عصاه
وخالفه وهذا جرى على اصولهم في التحسين والتقبيح العقليين وقد الزموا
طرد الحسن والقبح شاهدا وغايبا وهذا ذكروه مخالفة لاصولهم وهادمة
لقواعدهم ومناقضة لمذاهبهم فالعفو من الله تعلى اولى في العقل واحرى
منه من العبد في حق عبد مثله فكيف يحسن العفو منا ويقبح من الكريم الرحيم
سبحانه وتعلى وهذا الذي ذكرناه بين لا خفاء به فصل قال رحمه
الله اذا ثبت جواز الغفران وقد شهدت له شواهد من القرآن والسنه
لم نذكرها لشهرتها فنرتب على ذلك تشفيع الشفعاء وحط اوزار المذنبين
بشفاعتهم ثم مذهب اهل الحق ان الشفاعة جايزة حق وقد انكرها منكروا
الغفران ومن جوز الصفح والعفو بديا من فعل الله تعلى فلا يمنع الشفاعة
ومنهم من منعها على مصيرهم الى تجويز الغفران وذلك نهاية في الجهل لا يلتزمها
ذو تحصيل قال اهل العلم الشفاعة يوم القيامة كاينة وهي في ثلاثة
مواطن احدها ينفرد بها رسول الله محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم وهي
التي ثبت ذكرها في الدواوين الصحاح كالبخاري وكتاب مسلم بن الحجاج
من ان الله يخص محمدا نبيه عليه السلم بالشفاعة في اطلاق الحساب وهي

الشفاعة الكبرى يوم القيامة اذ روى ان اهل الجمع يموج بعضهم في بعض
فيذهبون الى ادم عليه السلم فيقولون انت الذي خلقك الله بيده
واسجد لك ملايكته واسكنك جنته اشفع لنا الى ربنا الا ترى الى ما نحن
فيه فيدفعهم الى نوح عليه السلم ويسلونه ان يشفع لهم وان يخلصهم
الله مما هم فيه فيدفعهم الى ابرهيم خليل الله فيدفعهم الى موسى بن عمران
عليه السلم فيدفعهم الى عيسى عليه السلم فيدلهم على محمد صلى الله عليه
وسلم وهو الذي اعد الله له تلك الكرامة على روس الاشهاد الحديث
بطوله وقال عليه السلم ايمتكم شفعاوكم فانظروا بمن تستشفعون
وقال عليه السلم يشفع الجار في جاره والقريب في قريبه وقال عليه السلم
اتخذوا الايادي عند الفقراء فان لهم في الاخرة لدولة قال اهل العلم وانما
هي شفاعتهم يوم القيامة في المتصدقين عليهم وقال اهل النظر ودنية
باخبار الرسول عليه السلم ان الشفاعة تسوى بين المومنين من بعضهم
لبعض قالوا ولاكنها لا تكون الا لمن كان بينه وبين من يشفع فيه امر في
الدنيا يوجب وجود الشفاعة يوم القيامة باذن الله كالرجل يبرّا بويه
فيشفعان فيه يوم القيامة ويشفع الولد فيهما اذا احسنا اليه في الدنيا
بمصالح الدنيا والاخره وقد ورد في الحديث ان الصبي يقال له ادخل الجنة
قال عليه السلم فيحبنطى عند باب الجنة ويقول لا ادخل حتى يدخل ابواى
معي فيقول الله سبحانه ادخلوا معه ابويه الجنه وكذلك الامام يصلي بالقوم
فيشفع لهم في نيل الدرجات التي تزيد بها صلاة الجماعة على صلاة الفذ ولهذا
قال صلى الله عليه وسلم لصحبه وقد دخل رجل من الصحابة وقد فاتته الصلاة
مع النبي صلى الله عليه وسلم وقد قام الصلاه ليصلي وحده من يشفع لهذا
فقام رجل منهم فصلى معه وبهذا الحديث اخذ الشافعي ان للمصلي في جماعة
ان يصلي في جماعة اخرى ما بقي الوقت ولم يخرج وقت الصلاة وبه ايضا اخذ
ملك في ان الجماعة تكون بامام ومعه ثان يصلي معه فيكون الفضل الذي
في صلاة الجماعة ينال بامام ورجل واحد معه وكذلك الميته يشفع فيمن صلى

عليه بعد موته لان المصلي عليه قد شفع له عند الله بالصلاة عليه والدعا
له والرغبة الى الله في حط اوزاره ورفعته في الجنة وتخليصه من النار وكذلك
العالم يعلم التلميذ فيشفع له بتحصيل العلم الذي هو سبب كل خير والسبب الى
كل بر لقوله عليه السلم من يرد الله به خيرا يفقهه في الدين فكل خير يناله العبد
من ربه سبحانه في الاخرة ويكون احد الناس سببا في تحصيله ومعينا عليه
يوذن له في ان يرغب الى الله تعلى فيه يوم القيامة فيحط الله اوزاره عنه
بشفاعته وتلك رحمة من الله عامة في هذه الامة وله الحمد على هذه النعمة
ومامن خير يناله العبد في الاخرة الا ورسول الله صلى الله عليه السبب فيه وانما
حصل بوساطته عليه السلم فان العلم بالاحكام انما استفيد من رسول الله
صلى الله عليه وسلم وكذلك التخلق بالاخلاق الكريمة وقد قال عليه السلم
بعثت لاتمم مكارم الاخلاق فما من احد الا ورسول الله صلى الله عليه وسلم
نور له في اكتساب الطاعات ومطلع له على عجايب المكارم والدرجات ولذلك
قال اهل العلم مامن حسنة في جميع صحايف الامة الا ولرسول الله مثل ثوابها
وان نحن سلكنا مسلكهم في التحسين والتقبيح بالعقل فان التشفيع بين
العقلاء مما لا يمتنع وان رددنا الى محض الحق ولم نقل بالتحسين والتقبيح فالرب
يفعل ما يشاء والاذن في شفاعة الشفعاء غير مستحيل عقلا ولا يودي الى مستحيل
من وجوه المستحيلات واذا ثبت جواز التشفيع فقد شهدت له ادلة شرعية
بلغت الاستفاضة وقال عليه السلم شفاعتي لاهل الكباير من امتي وقال لا
تحسبوا شفاعتي للمتقين وانما هي للخاطيين الملوثين وقال خيرت بين الشفاعة
وبين ان يدخل شطر امتي الجنة فاخترت الشفاعة فانها اشفى واجمع المسلمون
على الرغبة الى الله تعلى في ان يرزقهم الشفاعة وذلك مجمع عليه في العصر
الماضية قبل ظهور البدع والاهواء لا ينكر على من يبديه واذا ثبت الجواز في
العقل وتبين بادلة السمع فلا يبقى للانكار معنى وذهبت فئة الى ان الشفاعة
انما تكون في ترفيع الدرجات وهو ان يكون الانسان في درجة في الجنة وغيره في
درجة دونها فيستشفع الى الله فيه حتى يرفعه الى درجته التي هو فيها وهذا

تحكم لا دليل عليه مع ما ورد من الاحاديث التي تنص على ان الشفاعة في اهل
الكباير وكانت الرغبات في الشفاعات تصدر من المتقين ومن المذنبين ولا
ينكر على مسلم ان يرغب الى الله تعلى في ان يشفع رسوله فيه **باب في**
الاسماء والاحكام ∴ **قال رحمه الله** اعلموا ان غرضنا من
هذا الفصل يستدعي تقديم ذكر حقيقة الايمان وهذا مما اختلف فيه
مذاهب الاسلاميين فذهبت الخوارج الى ان الايمان هو الطاعة ومال الى
ذلك كثير من المعتزلة واختلفت مذاهبهم في تسمية النوافل ايمانا وصار اهل
الحديث الى ان الايمان معرفة بالجنان واقرار باللسان وعمل بالاركان وذهب
بعض القدماء الى ان الايمان هو المعرفة بالقلب والاقرار باللسان وذهبت
الكرامية الى ان الايمان هو الاقرار باللسان فحسب ومضمر الكفر اذا اظهر
الايمان مومن حقا عندهم غير انه يستوجب الخلود في النار ولو اضمر الايمان
ولم يتفق منه اظهاره فليس بمومن وله الخلود في الجنة والمرضي عندنا ان
حقيقة الايمان هو التصديق فالمومن بالله من صدقه ثم التصديق على
التحقيق كلام النفس ولكن لا يثبت الا مع العلم فانا اوضحنا ان كلام النفس يثبت
على حسب الاعتقاد والدليل على ان الايمان هو التصديق صريح اللغة واصل
العربية وهذا لا ينكر فيحتاج الى اثباته وفي التنزيل وما انت بمومن لنا ولو كنا
صادقين معناه وما انت بمصدق لنا ولو كنا صادقين **قوله رحمه الله**
باب في الاسماء والاحكام اما الاسماء تنقسم اربعة اقسام **احدها** الاسم
المرتجل الموضوع للمسمى من غير اشتقاق من شي **و** الثاني الاسم المشتق
ويكون من الصفة كعالم وابيض الى غير ذلك ويكون من الفعل كخياط
وكاتب ويكون من النسب كقرشي وتميمي ويكون من البلد كبغدادي ومكي ويكون
من المذهب كمالكي وشافعي الى غير ذلك من وجوه الاشتقاقات **و** الثالث
الاسم المجاز وهو الذي نقل عن المسمى الذي وضع له لعلة التشبه الملازم له
وهذا مثل الاسد الذي وضع للعين المفترسة ثم نقل لغيره فقيل لبعض الناس
انه اسد ومعناه الجري الشجاع فلما كثرت منه الشجاعة والجراة سمي به

فهذا هو المجاز وكذلك نُقل للبليد اسم الحمار لكثرة بلادته وملازمتها اياه فانه
من ظهرت منه البلادة في مسئلة ما لا يقال فيه حمارا الا ان يكثر منه ذلك وكذلك
من ظهرت منه جُرأة وشجاعة وجسارة مرة او مرتين لا ينقل اليه اسم الاسد حتى
يتوالى ذلك منه ويكثر ولا يلفى الا كذلك فان الاسد لا يفر من احد خوفا ابدا وما
نقلت العرب عنه جُبْنا ولا خورا من احد فلذلك نُقل اسمه للشجاع الذي لم يُعهد
جزع ولا جُبْن و الرابع من الاسماء الاسم المنقول تخصيصا عن تعميم عرفا وهذا
هو الاسم العرفي ومثاله ان الدابة وُضعت اسما لكل ما يكون منه الدبيب وهو اسم
مشتق من قولنا دب يدب فهو دابة ثم نُقل الى ذوات الحافر الخيل والبغال والحمير
وذلك لكثرة استعمالها حتى غلب عليها هذا الاسم وهذه الطريقة من الاسماء
لا تكون وضعا اصطلاحيا من العرب وانما حدث لكثرة الاستعمال وقد قيل انه
ضرب من ضروب المجاز فان العرب تجوزت به من العموم الى الخصوص وليس الامر
كذلك لما ذكرناه من انه انما وقع لكثرة الاستعمال عن غير اصطلاح وتواطي منهم
فان الاسم الاسد للرجل الشجاع انما هو مقصود قد تجوزت العرب به لاجل الشبه
الذي هو العلة والاختلاف في تسميته مجازا قريب ثم تصرف الشارع عليه السلام
في الاسماء فسمى صلاة وحجا وزكاة وعمرة وصوما وجهادا لاشياء مخصوصة
والعرب قد وضعت الصلاة اسما للدعاء ووضعت الزكاة للنمو والتطهير وجعلت
الحج للقصد وكذلك العمرة وجعلت الصوم اسما للامساك وجعلت الجهاد
اسما لكل فعل يجهد الانسان فيه اي يبلغ فيه الجهد من نفسه ثم وضعها
الشارع عليه السلام لاشياء مخصوصة مشروطة باعمال وهيئات وجملة صفات
ثم اختلف في ذلك فذهبت طايفة الى انه نقلها عما كانت عليه عند العرب ووضعها
لغير ما وضعتها العرب له وذلك مردود على قايله و قالت طايفة ومنهم القاضي
ابو بكر رحمه الله انه عليه السلم ما خالف العرب ولا زاد عليهم وانما سمى الصلاة
الدعاء فحسب ولم يسم شيا من افعال الصلاة صلاة الا الدعاء وهو قوله اهدنا
الصراط المستقيم لا غير وذلك مردود على هولاء فان رسول الله صلى الله عليه
وسلم قال صلوا كما رايتموني اصلي والدعاء لا يرى وما اراد ان يعلمهم الا هيئة

الصلاة من الركوع والسجود الى غير ذلك من اعمال الصلاة وقوله عليه السلم
خمس صلوات كتبهن الله على العباد ولم يرد خمس دعوات وهي قول المصلي اهدنا
الصراط المستقيم فان هذه الاية تتكرر على حكم الافتراض عند اكثر اهل العلم
حتى تزيد على الخمس وتعود سبع عشرة دعوة وقوله عليه السلم يقول الله قسمت
الصلاة بيني وبين عبدي بنصفين الحديث وفيه يقول العبد الحمد لله رب العالمين
يقول الله حمدني عبدي والتحميد ليس دعاء وكذلك يقول العبد الرحمن الرحيم
يقول الله اثنى علي عبدي وكذلك يقول العبد ملك يوم الدين يقول الله مجدني عبدي
فقد سمى الحمد والثناء والتمجيد صلاة وقال فهو ما لعبدي ثم قال اذا قال العبد
اياك نعبد واياك نستعين يقول الله تعلى فهذه بيني وبين عبدي ثم ذكر الثلاث
ايات وهي قوله اهدنا الصراط المستقيم وهي التي للعبد والثلاث الايات التي في
اول السورة هي للرب سبحانه فتكون القسمة ثلاث ايات ونصف اية للرب وثلاث
ايات ونصف اية للعبد فالثناء والحمد والتمجيد حق الرب والدعاء بالهدى والثبوت
على الصراط المستقيم حاجة العبد وطلبته وحظه من ربه ومقصوده ورغبته
واما الاية المتوسطة فنصفها للرب ونصفها للعبد فالعبادة من العبد والمعونة
من الرب عز انه تعلى جعل عبادة العبد مما يلي جهة الثناء والتمجيد اشارة الى
قبول عبادته مع قبول الثنا عليه سبحانه وجعل المعونة مع الشطر الذي فيه
نصيب العبد وهو الدعا الذي طلب به الهداية والثبات ففيه الاعانة من
الله تعلى على ما سال وهذا مفهوم اشارات القران ومما يقوى به الرجا والبشرى
بفضل الله تعلى والغرض مما ذكرناه انه سبحانه سمى الصلاه ما زاد على الدعاء
كما سمى الصلاة الدعاء ولا خلاف قبل هذا النزاع في ان الصلاة المشروطة بالطهارة
الى غير ذلك من شروطها هي الاعمال من القيام والركوع والسجود وان الصلاة
مشتملة على الاعمال والاقوال وكذلك من قصد البيت فقد حج في مقتضى اللغة
واذا لم يات بالمناسك التي فرضت عليه بطل حجه والقصد قد صح ولم يبطل قصده
ولكن بطل الزايد عليه وكذلك الزكاة لم يقع الاكتفاء الاجمال معلوم في وقت
معلوم على حد من الاموال معلوم فلم يقع الاكتفا بما يسمى زكاة من اعطاء

الاموال حتى انضافا اليها شروط ونيات و كذلك الصوم في اللغه الامساك
فتقول العرب صام وامسك وصبر بمعنى واحد ولهذا والله اعلم قال في الحديث
يقول الله تعلى الصوم لي وانا اجزى به وقال انما يوفي الصابرون اجرهم بغير
حساب فقوله وانا اجزى به اي لا اطلع على اجره احدا من الملايكه وكذلك قوله
انما يوفي الصابرون اجرهم بغير حساب وانما اراد بغير حساب تعلمه الملائكه اذ
لا بد ان يكون له حساب يعلمه الله تعلى وانما يكون النفي نفي الحساب عن الملايكه
فصام وامسك وصبر ثلاثة اسماء مترادفة على شي واحد والايمان في اللغه هو
التصديق وهو خبر القلب ولا يكون الا خبرا متعلقا يكون بخبر صرفا هذا حقيقه
التصديق ثم هو على حسب الاعتقاد فلا يخبر بقلبه عن المخبر عنه على ما هو
به الا من علمه على ما هو به ولذلك قال اهل الحق ان الايمان مشروط بالعلم بما
امن به فالمومن من صدق ثم قد يكون التصديق كذبا وقد يكون صدقا فاذا كذب
كاذب وقال له اخر صدقت فقد كذب الاول والثاني اذا اخبر انه صادق فشان
تصديقه كذبا ولذلك قيل من صدق كاذبا كان كاذبا ومن صدق صادقا فهو
صادق فاما قول الخارجية ان الايمان هو الطاعة فهو مما زعموا ان الرسول نقل
الى الطاعة اسم الايمان لما قال الايمان بضع وسبعون شعبة اعلاها شهادة
ان لا اله الا الله وادناها اماطة الاذى عن الطريق فسمى الاعمال ايمانا وهو عليه
السلام انما سمى الاعمال ايمانا جريا على لغه العرب فانها تسمي الاصل باسم الفرع
والفرع باسم الاصل فيقول في الشجرة ثمرة وفي الثمره شجرة قال عليه السلام من اكل
من هذه الشجرة الحديث ومعلوم ان الانسان انما ياكل ثمرتها دون شجرتها فالماكول
حبوب الثوم لا اغصانها ولما كان الايمان اصلا لجميع الطاعات الا به اطلق عليه
السلام اسم الايمان على الطاعة لذلك وكذلك يقال الايمان طاعة على الحقيقه
والطاعه ايمان على المجاز وبهذه الطريقه سمى عليه السلام اعمال الحج حجا واعمال
الصلاة صلاة واعمال الصوم صوما الى غير ذلك مما ذكرناه من حيث المشاركة
بين الاسم الاصلي وبين الافعال التي انضمت اليه بحكم الشرع ولهذا قال جبريل
للنبي عليهما السلام ما الايمان فلم يكن جواب رسول الله بان يقول هو التصديق

لعلمه بانه يسئله عن الايمان المفترض ما هو فقال له ان تؤمن بالله وملائكته ورسله واليوم الاخر والقدر خيره وشره فاما الايمان بالله فيما يجب له ويجوز ويستحيل واما بملائكته فبوجودهم واما الايمان بكتبه فبان الملائكة نزلت بها على الانبيا عليهم السلم واما الايمان برسله فبظهور المعجزات فاذا صدق ان الله فعلها لهم دلالة على صدقهم كان مومنا بصدقهم واما اليوم الاخر فالايمان به واجب من إخبار الانبياء عليهم السلم واما الايمان بالقدر فبالادلة العقليه التي توجب القطع واما العلم بوجوده سبحانه فبالضرورة وملائكته فباخبار الانبيا وكذلك الايمان بالكتب المنزلة الايمان بها من جهة اخبارهم واليوم الاخر الايمان به ايضا من اخبارهم المويده بالمعجزات الدالة على صدقهم فيعلم ما اخبروا عنه من امور الاخرة من مجملاته ومفصلاته واما القدر فان الايمان به انما يوخذ من الادلة العقلية التي تدل عليه والقدر هو الارادة من غير خلاف بين اهل العلم وانواع التخصيص دالة على ارادته سبحانه وتعلى وعلى ذلك نبه في كتابه سبحانه بقوله تسقى بما واحد ونفضل بعضها على بعض في الاكل وبقوله واختلاف السنتكم والوانكم الى غير ذلك من وجوه التخصيصات واذا ثبتت الارادة التي هي القدرة فلابد للمريد من علم بالمراد ثم لابد من خبر عن المعلوم ولابد من قدرة على ايقاع المراد المقدور وتعلق القدر انما هو على حسب تعلق العلم والعلم يتعلق بالمعلوم على ما هو به فكذلك القدر انما يقدر به ما علم وجوده وكونه والخبر عنه ثم هذه الصفات اعني الارادة والعلم والخبر والقدرة لا يجوز في العقل ثبوتها الا من حي فالقدرة يوجد بها المقدور على حسب تعلق الارادة وهي القدر وتعلق الارادة بالمراد على حسب تعلق العلم وكذلك الخبر ايضا يتعلق بالمخبر عنه على حسب تعلق العلم به والحياة شرط عقلي في ثبوت هذه الصفات ولذلك قال المشايخ الايمان بالقدر اصل للايمان بجميع صفات الربوبية والايمان بالمعجزات والعلم بها اصل للعلم بجميع الامور الخبريات الدنيويه والاخراويه فبها نعلم اخبار الماضين من الانبياء

والامم الذين مضوا من الذين ارسل اليهم واخبار من ياتي من الناس بعده
عليه السلم حتى الى استقرار الناس في الجنه او النار وبها نعلم الاحكام من
الحلال والحرام ثم بعد حصول اهل الجنه في الجنه واهل النار في النار لاعلم لاحد
بما يفعل الله سبحانه بعد ذلك اذ الجواز ثابت والتخصيص لما يكون منها لا
نعلمه لان ذلك لا يعلم الا باخبار الرسل عليهم السلم ولم يرد منها شي يعلم به
هل يفعل الله سبحانه بعد ذلك افعالا خارجة من اهل الجنه والنار او لا
يفعل فبقي الجواز على اصله ولله الامر من قبل ومن بعد واما ما ذهب اليه
اصحاب الحديث من ان الايمان هو معرفة بالجنان واقرار باللسان وعمل بالاركان
فليس كذلك فان المعرفه ليست هي الايمان ولكنها شرط في الايمان كما ذكرناه
واما الاقرار باللسان فهو طاعة مفترضه ولكنها تسمى ايمانا كما تسمى الطاعات
كلها ايمانا لما كان الايمان اصلا لها فهو من المجاز الذي تقدم ذكره وكذلك العمل
يسمى ايضا ايمانا تجوزا وقد تقدم ذكرنا لذلك واما قول من قال من الكرامية
ان الايمان هو القول بمجرده من غير اعتبار بكلام النفس بمجرده فان الايمان
محله القلب والدليل على ذلك قوله تعلى ولما يدخل الايمان في قلوبكم فدل على
ان الايمان يخالط بشاشته القلوب وهو قول القلب بالتصديق وقال تعلى في
المنافقين حيث يقولون امنا بافواههم ولم تومن قلوبهم وقال تعلى ومن يومن
بالله يهد قلبه ولا يكون الهدى الا العلم وهو شرط في الايمان ولا يكون الشرط
والمشروط الا في محل واحد والعلم محله القلب فكذلك الايمان ايضا محله القلب
ثم ان الكرامية تناقضوا حيث قالوا يكون المومن خالدا في النار ويكون الكافر
خالدا في الجنه لانهم اعتبروا في الايمان والكفر اللفظ والعبارة دون القلب
فقالوا من قال لا اله الا الله بلسانه وكان جاهلا غير عارف بقلبه كان مومنا
حقا من حيث الاقرار وكان خالدا في النار من حيث الجهل وعدم المعرفة ومن كان
عارفا بقلبه بالحق ولم يقل بلسانه كان كافرا من حيث امتناع القول وكان في
الجنة خالدا من حيث معرفته بربه وبرسله وبما امر بالعلم به فهو لا يعبر والمجاز
حقيقته وانكروا اصله الذي يجوز به عنه وهو ايمان القلب واما ما ذهب

اليه القاضي من ان الايمان هو المعرفه فهو تسمية الشرط باسم المشروط فان
الايمان تصديق والتصديق مشروط بالعلم بالذي صُدق به فتسميته
العلم ايمانا ضرب من ضروب المجازات التي تقدم ذكرها والغرض من هذا الباب
صحة تسمية الفاسق مومنا الا ان يكون الفسق كفرا والدليل عليه من الشرع
واللغة ان المصدق في اللغة هو المومن والعاصي مصدق بقلبه ربه ورسوله
واما من الشرع فان الخطاب للمومنين يدخل فيه الطايع والفاسق ثم الفاسق
يجري مجرى الطايع التقي في احكامه فيسهم له من المغنم وتقام عليه الحدود
ويُذب عن ماله وعرضه ودمه واذا مات دفن في مقابر المسلمين ويصلى عليه
بعد موته ويرث ويرثه وذلك كله دليل على انه من المومنين ثم كما يسمى عارفا
بمعرفته طايعا بطاعته فلا يُبعد في ان يسمى مومنا واما كونه عارفا غير مومن
فانه تناقض وهذا النزاع في التسميات وقد سمت الخوارج العاصي كافرا
والطايع مومنا وقالت المعتزلة العاصي لا هو مومن ولا كافر بل هو فاسق
لا يتصف بالايمان ولا يتصف بالكفران واذا توقفت صحة العبادات كالصوم
والصلاة على كون الموصوف بها مومنا ففيه دليلان احدهما ان الصلاه ليست
هي الايمان المشروط في صحتها لان ذلك يودي الى ان يكون الصلاة شرطا في
صحة نفسها وذلك تناقض والثاني من الدليلين ان الذنب ليس كفرا اذ تصح
الصلاة والعبادات مع الذنب فلو كان الذنب كفرا لبطلت الصلاة وجميع
العبادات معه وليس الامر كذلك وان استدلوا بقوله تعالى وما كان الله ليضيع
ايمانكم يعني صلاتكم الى المشرق فالوجه في الجواب عليهم من وجهين احدهما
تسمية الصلاه ايمانا مجازا كما ذكرناه والثاني ان يكون الايمان هاهنا هو
التصديق ويكون معناه وما كان الله ليضيع تصديقكم نبيكم في الصلاه الى
القبلة الاولى الى جهة بيت المقدس ثم تصديقكم نبيكم في الصلاة الى الكعبة
وان استدلوا بقوله عليه السلام الايمان بضع وسبعون بابا اولها شهادة
ان لا اله الا الله واخرها اماطة الاذى عن الطريق فقد تكلمنا على ان الاعمال
تسمى ايمانا تجوزا لكون الايمان مصلحا لصحتها قبل هذا قال رحمه الله

فان قيل فما قولكم في زيادة الايمان وفي نقصانه قلنا اذا حملنا الايمان على
التصديق فلا يفضل تصديق تصديقا كما لا يفضل علم علما ومن حمله على
الطاعة سرا وعلنا وقد مال اليه القلانسي فلا يبعد على ذلك اطلاق
القول بان الايمان يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية وهذا ما لا نوثره
فان قيل اصلكم يلزمكم ان يكون ايمان منهمك في فسقه كايمان النبي صلى الله
عليه وسلم قلنا النبي يفضل من عداه باستمرار تصديقه وعصمة الله اياه
عن مخامرة الشكوك واختلاج الريب والتصديق عرض من الاعراض لا يبقى
وهو متوال للنبي عليه السلام ثابت لغيره في بعض الاوقات زايل عنه في اوقات
الفترات فيثبت للنبي عليه السلام اعداد من التصديق لا يثبت لغيره الا بعضها
فيكون ايمانه لذلك اكثر ولو وصف الايمان بالزيادة والنقصان واريد بذلك
ما ذكرناه لكان مستقيما فاعلموه فان قيل قد اوثر عن سلفكم ربط الايمان
بالمشيئة فكان اذا سئل الواحد عن ايمانه قال انا مومن ان شا الله تعلى فما
محصول ذلك قلنا الايمان ثابت في الحال قطعا لا شك فيه ولكن الايمان الذى
هو علم الفوز واية النجاة ايمان الموافاة فاعتنى السلف به وقرنوه بالمشيئة
ولم يقصدوا التشكك في الايمان الناجز وقد قال اهل العلم ان الاستثناء
بمشيئة الله يكون للشك احيانا ويكون ادبا مع الله تعلى لا في معرض الشك
قال الله سبحانه فاما الذين امنوا فزادتهم ايمانا فاخبر سبحانه ان السورة من
القران اذا انزلت تزيد المومنين ايمانا وتزيد الكافرين كفرا لقوله فزادتهم رجسا
الى رجسهم ومعناه ان المومن كان قد آمن بما انزل قبلها فلما نزلت امن بها فزاده
الله ايمانا الى ايمانه الذى كان عنده والكافر كان قد كفر بما انزل قبلها ولم يكفر
بها لانها لم تنزل بعد فلما نزلت كفر بها كما كفر بما قبلها فزاده كفرا الى كفره
فقول من قال هل يزيد الايمان وينقص يحتمل ثلاثة امور احدها ان يكون
الايمان الواحد في نفسه اكبر من ايمان اخر في نفسه وهذا من المستحيل فانه لا
يوصف بالكبر الا ما يا تلف والايمان عرض من الاعراض وهي لا تاتلف لانها لا تتحيز
ولا تقبل الاجتماع والافتراق فهذا وجه تبين فيه استحالة زيادة الايمان

بهذا الوجه و الوجه الثاني الذي يحتمله السوال هو ان نقول قد يزيد الايمان
بتواليه في الازمنة فيكون الف من الايمان في الف زمان ويكون لمومن اخر غفلات
وكثرة نوم اكثر من الاخر فيكون ايمانه اقل لهذا وهذا صحيح في هذا المعنى
وهذا الوجه و الوجه الثالث الذي يحتمله السوال هو ان يكون المرء عالما
بمعلومات كثيرة فيكون ايمانه على حسب معلوماته واذا كان غيره اقل معلومات
كان ايمانه على قدر معلوماته وعلومه و اما ان يكون ايمان واحد في نفسه فكما
لا يفضل علم علما فكذلك لا يفضل ايمان ايمانا و فقه هذا الباب ان العلم يتعلق
بالمعلوم على ما هو عليه فاذا تعلق العلمان الحادثان بمعلوم واحد فقد تماثلا
وكذلك اذا تعلق علم بمعلوم فقد علمه العالم على ما هو عليه فلا يتصور ان يعلمه
عالم اخر اكثر مما علمه الاول لان ذلك يودي الى امرين مستحيلين احدهما ان يعود
احد العلمين جهلا وقلب الحقايق محال والثاني ان يعود المعلوم الواحد معلومين
حتى يعلم منه احدهما ما علمه الاخر وزايدا عليه ومثاله ان يعلم العاقل ان
القطن ابيض فيتعلق علمه بالبياض فاذا قدرنا عالما اخر يعلم انه ابيض فقد
ساوى الاول في تعلق العلم فان علم من القطن عدة اجزايه فهو معلوم اخر زايد
على لونه فان علمه الاخر فقد تساويا ايضا في العلم بعدد الاجزاء فهي قدرت
زيادة للعالم على الاخر فبزيادة معلومات اخر فاذا علم المومن ان الله واحد لا مثل
له فقد علم الله انه واحد لا مثل له ولا يقال علم الله مثل لعلم العبد بانه واحد
من حيث ان المماثلة لا تصح بين العلم القديم والعلم الحادث من وجوه تقدم ذكرها
عند كلامنا في حقيقة المثلين والضدين والخلافين ثم تنصرف الزيادة لما ذكرناه
من كثرة المتعلقات للايمان اذ لا يتعلق الايمان الا بمعلوم كما ذكرناه قبل هذا
وقد تنصرف الزيادة الى كثرة الغفلات وذلك يذهب العلم ويذهب الايمان ولكن
لا يخرج العبد بالغفلة والنوم على حكم المومنين انما يخرجه عن حكمهم الشك
والجهل والظن اذا حل واحد من هذه في القلب انتفى الايمان وكان العبد كافرا
ولذلك قال العلماء اصول الضلال والكفر ثلثة الجهل والشك والظن وبهذا
يندفع سوال من يقول فايمان الفاسق كايمان النبي حتى تنصرف الزيادة للرسول

عليه السلم اما الى التوالي في الازمنة وليس غيره كذلك واما الكره علوم
عليه السلم انا اعلمكم بالله واخوفكم من الله وقد وقع السوال عما جرى بين
ربط السلف الصالحين من الصحابة والتابعين ايمانهم بالمشيئة فكانوا اذا سيل
احدهم فيقال له امومن انت قال انا مومن ان شا الله فيقول السايل هذا شكك
في ايمانه ولو كان عالما بما امن به لما تشكك في ايمانه كما لا يتشكك في معلومه
فالجواب على ذلك من وجهين احدهما ان العبد وان علم انه مومن في وقته فلا
يعلم انه يكون مومنا عند موته وقد جعل الله سبحانه الايمان موقوفا على
الخاتمة وهو اصل النجاة فاذا سيل العاقل فقيل له امومن انت فالجواب ان
يقول ان كنت تسل عن الايمان في الحال فنعم وان كنت تسل عن الايمان في المال
فمومن انا في المال ان شا الله تعلى فان ذلك غيب ولا يعلمه الا الله سبحانه
والوجه الاخر هو ان الاستثنا قد يكون ادبا مع الله وردا لجميع الاشيا اليه
ومن ذلك قول الله تعلى حكاية عن ابرهيم صلى الله عليه وسلم ولا اخاف
ما تشركون به الا ان يشا ربي شيا وسع ربي كل شي علما وهو عالم بعصمته عن
الكفر ولكنه نبه على ان الله تعلى قادر على ذلك عليم بما يكون من العبيد ومن
ذلك قول الله تعلى حكاية عن شعيب عليه السلم وما يكون لنا ان نعود فيها
الا ان يشا الله ربنا وسع ربنا كل شي علما على الله توكلنا فهذا وما اشبهه
ليس في معرض الشك ولكنه من حسن الادب مع الله العظيم سبحانه واعطا
للربوبية حقها وقد قال عليه السلم لاهل القبور وانا ان شا الله بكم لاحقون
مع علمه عليه السلم بانه يموت وقد قيل معناه اذا شا الله وقد قيل على
وصف الايمان وقد قيل في ذلك الموضع بعينه والله اعلم بما اراد رسوله من
ذلك فيندفع السوال المتوجه على استثناء السلف الصالح عن الايمان
بالمشيئة . والغالب على الظن انه من آمن على بصيرة من دينه ودلالة من
ربه ان الله تعلى يثبت له ايمانه ويبقي عليه يقينه حتى يتوفاه على ذلك هذا
هو المرجو من فضل الله سبحانه والذي يغلب عليه الظن من كرم الله وهو
الظاهر من قوله عليه السلم ان الله لا ينزع عنكم العلم انتزاعا بعد ان اعطاكموه

لكن نقبضه بقبض العلماء ومن قوله عليه السلام يموت المرء على ما عاش
عليه ويبعث على ما مات عليه ومن قوله تعالى يثبت الله الذين امنوا بالقول
الثابت في الحياة الدنيا وفي الاخرة وقد تقدم القول على هذه الاية وفضل
الله سبحانه مرجو وعفوه وكرمه مامول ولكن الخوف ثابت من حيث الجواز
والاقتدار من الله تعالى على ما يشاء ومن هذا اداب السلف الصالح حتى
قيل ان الحسن البصري رحمه الله ذكر عنده اخر رجل يخرج من النار فقال
يا ليتني ذلك الرجل وانما خاف من الخلود في النار واليه الاشارة بقوله تعالى
ما غرك بربك الكريم الذي خلقك فسواك فعدلك في اي صورة ما شاء ركبك
ومعناه لا تثق بحسن احوالك فانه لا تدري ما يكون في مالك فان الله قادر
على ان يخلق ما اراد من الامثال والاضداد نسئل الله السلامة في المعاد
بفضله ومنه انه الكريم الجواد ومن حمل الايمان على الطاعات فلا يمتنع
ان يوصف بالزيادة والنقصان ومعناه لا يمتنع ان يكثر الطاعات وتقل
وقد بينا ان تسمية الاعمال ايمانا انما هو من ضروب المجاز

باب في التوبة ٥ قال رحمه الله التوبة في لغة العرب

الرجوع يقال تاب وثاب واب اذا رجع واذا اضيفت التوبة الى العبد اريد
بها رجوعه من الزلات الى الندم عليها على ما سنحد التوبة في اصطلاح
المتكلمين واذا اضيفت التوبة الى افعال الله تعالى فالمراد بها رجوع نعمه
والايه الى عباده والتحقيق في هذا الباب ان العبد اذا قيل انه تاب
اي رجع كان معناه رجوعه الى التزام الطاعة من غير مخالفة بما تاب عنه
واذا اضيفت التوبة الى الله تعالى فقيل تاب الله على العبد كان معناه انه
سبحانه رده الى التزام الطاعات وترك المخالفات قال تعالى ثم تاب عليهم
ليتوبوا فجعل علة توبتهم توبته عليهم ثم استعمل اسم التوبة عرفا في الرجوع
عن الذنب الى التزام الطاعة والعرب لم تخصص هذا الاسم بالصفات دون
الاجساد ولكنها تقول ذهب فلان ثم رجع اي ببدنه واستعملت في الشريعة
في الرجوع بالقلب من الارادة الى الكراهية ثم لم تستعمل في الرجوع عن الجبر

الى الشر بل عن الشر الى الخير وهي من فرايض الله ولكنها من الفرايض المسببة
وهي التي تجب عند السبب وليست من العبادات الموقتة وسبب افتراضها
وقوع الذنب ولا يجوز تاخيرها عنه وتاخيرها ذنب اخر تجب التوبة عنه
فيتوب عن الذنب وعن تاخير التوبة عن وقت وقوع الذنب واذا عاد سببها
عاد افتراضها وحد التوبة عند اهل الاصول الندم لاجل ما يجب الندم
له وقيل الندم لاجل ما ضيع من رعاية حق الله تعلى وانما قلنا ذلك
لان من ندم لاجل عرضه واشفاقا على صحته او لاجل ذهاب ماله فلا يُعد
تايبا الا ان ترك الذنب خوفا من عذاب الله او حبا من الله تعلى او تعظيما
لامر الله فعند ذلك يكون تايبا وحقيقة الندم التالم بالقلب عند تذكر
الذنب وارادة ان لا يعود الى فعله وتمني ما وقع انه لم يقع ولا يصح من
المجبوب العزم على ترك الزنا ولا من الشيخ الزمن العزم على ترك قطع
الطريق وانما يكفيه الندم على ذلك وكذلك لا يجب العزم على ترك القذف
للاخرس اذ لا يمكنه ذلك وانما يصح العزم من متمكن من العودة الى الذنب
والصفات التي تلازم التوبة ابدا الغم والحزن على ما وقع من الذنوب وتمني
عدم ما وقع منها فيقول بقلبه ليته ما وقع والعزم على ان لا يعود لمن هو
متمكن من العودة الى الفعل كما ذكرناه فان قيل لم قلتم ان التوبة هي الندم
قلنا لانه هو الاصل في التوبة وحقيقته كراهية ما وقع والتالم عند تذكره
ولقول رسول الله صلى الله عليه وسلم الندم توبة وما عدا الندم يثبت
تارة وينتفي اخرى ويتم فتص ويعدم والعرب تسمي الشيء باسم معظمه كما
قال عليه السلم الحج عرفه وان كان للحج مناسك سوى عرفة ولكن لما كان
الوقوف بعرفة معظم الحج كني عن الحج بعرفة فكذلك قال الندم توبة فان قيل
فما بال التارك للذنب لا يسمى تايبا قلنا ان الماجن اذا مل مجونه واستروح
الى بعض المباحات فهو تارك وليس تايبا حتى يترك الذنب لاجل ما فرط
منه من ترك رعاية حق الله سبحانه فصل قال رحمه الله
لا يجب على الله سبحانه قبول التوبة عقلا وقد ذكرنا استحالة وجوب

شيء على الله تعلى بالعقل اذ لا واجب عليه سبحانه واطبقت المعتزلة
على وجوب قبول التوبة على الله سبحانه وتعلى عن قولهم فان نحن رجعنا
الى الشاهد الذي يرجعون اليه في مسايل التحسين والتقبيح العقليين
لم يشهد لوجوب قبول التوبة شاهد فان من اسا مع غيره وانتهك حرماته
وابلغ في عداوته ثم جا معتذرا فلا يتحتم في حكم العقل قبول توبته بل يكون
الاختيار الى من ظلم فان شا عفا وان شا اضرب عنه ولا شك فيما قلناه
والذي يقطع به اجماع الامة على الرغبة الى الله تعلى في قبول التوبة ولو
كان قبول التوبة واجبا على الله تعلى لما كان لذلك معنى وقد تقدم ذكرنا
للدعا وانه لا يطلب به من الله تعلى ما يجب وجوده ولا ما يستحيل ثبوته
هذا على موافقتهم على التقبيح والتحسين وان رجعنا الى السمع وموجب
الشرع لم نجد قاطعا سمعيا على وجوب القبول بل يظن ذلك ويغلب على
الظن اذا توفرت على التوبة شرايطها وقد اختلف اهل العلم في القبول
ما هو فذهبت طايفة الى ان قبول التوبة وغيرها من الاعمال براءة الذمة
من توجه الفرض وذهبت طايفة الى ان القبول في التوبة هو غفران الذنوب
عندها وذهبت طايفة الى ان القبول هو اعطاء الثواب عليها فاذا قال
الله تعلى لفلان عندي جزاء على ما اتا به كذا وكذا في الجنة فذلك هو
المقبول واحتجوا بقوله انما يتقبل الله من المتقين وبراءة الذمة تصح من
المتقي وغيره اذا توفرت شرايط العمل ولا يسمي الله تعلى ثوابا لاحد على عمل
من الاعمال الا لمن قدر له الجنة اذ هي دار المتقين واذا كان القبول اعطاء
الثواب فتتساوى فيه التوبة وغيرها من الاعمال الصالحة والقبول غيب..
وللتوبة ثلاث منازل احداها منزلة براءة الذمة من وجوبها كساير الواجبات
المفروضات: والثانية تسمية الثواب واعطاؤه وذلك في كل طاعة توبة
كانت او غيرها ومنزلة اخرى وهي الثالثة مغفرة الذنوب بها وذلك مما
تختص التوبة به دون ساير الفرايض وما عداها من الفرايض والنوافل تكفر
بها الصغاير من الذنوب لقوله عليه السلم من الجمعة الى الجمعة كفارة لما

بينهما ما اجتنبت الكبائر فكل ما كان محرما فلا يغفر في الدار الدنيا الا
بالتوبة وما كان من الصغاير وهي المكروهات فالاعمال الصالحة تكفرها
ولا تفتقر الى توبة منها فاما براة الذمة من الفرض فنعلم على القطع اذا
علم ان شرايطها الشرعية قد توفرت وتمت من غير ريب في براة الذمة
واما اعطاء الثواب فلا يعلمه الا الله سبحانه وتعلى ولو قطع احد بقبول
الله له عملا ولو تسبيحة واحدة لقطع انه من اهل الجنه واما مغفرة
الذنب بالتوبة فغيب ايضا ولكن الغالب على الظن مغفرة الذنب بها ولا يقطع
بذلك فان قيل فقد قال عليه السلم التايب من الذنب كمن لا ذنب له قلنا المشبه
بالشي لا يقوى قوته فانك اذا قلت زيد كالاسد فليس اسدا على الحقيقه
من كل وجه وانما يشبهه في شي واحد وهو الجسارة خاصة او القوة وكذلك قوله
عليه السلم التايب حبيب الله فان ذلك ورد عموما والعموم يدخله الخصوص
فقد يكون ذلك عند الله مخصوصا ببعض التايبين قد علم الله منزلتهم عنده
وكذلك قوله تعلى ان الله يحب التوابين وقد قيل في معنى الاية هم التايبون من
كل ذنب وحملوا اسم التوابين على المبالغه من تايبين قالوا ومن لا ذنب له
فهو حبيب لله سبحانه وقد قيل ان التوابين في الاية هم الذين يتوبون طول
اعمارهم فلا يتركون الندم والتاسف على الذنب الذي ركبوه ولذلك قال
عليه السلم ان الرجل ليذنب الذنب فيدخله الجنه قيل وكيف ذلك يا رسول
الله قال يجعله نصب عينيه فلا يزال فارا منه حتى يدخله الجنه ثم ان
الخصوص متوقع في عمومها اعني قوله التوابين فلا يكون على القطع به في
حق كل تايب بل الله اعلم بمن اراد بالحساب الوارد عنه سبحانه وهذا كقوله
سبحانه ان الذين امنوا وعملوا الصالحات يهديهم ربهم بايمانهم تجري من تحتهم
الانهار في جنات النعيم وذلك موقوف عند الله تعلى على قوم مخصوصين في
علمه يدخلهم الجنه وكل عموم في الظاهر محتمل للتخصيص فلا يكون قطعيا ولكنه
يغلب على الظن بقاوه على عمومه حتى يدل الدليل على ثبوت المخصص له
وكذلك قوله وهو الذي يقبل التوبة عن عباده عموم يراد به الخصوص وان

عباد الله قد يراد به كل عبد في العالم لكونه سبحانه ربا لكل شي ثم اختص
اسم العبودية بالمومنين ثم بعد ذلك دخل فيه خصوص وهو ان يكون المراد
بعباده سبحانه المخلصين المكرمين المشرفين ومن ذلك قوله تعلى عينا يشرب
بها عباد الله والمراد بذلك الذين اصطفاهم الله لكرامته واختصهم بخدمته
ومن عليهم برحمته وجنته وعلو الدرجة من رفعته ومثوبته واهلهم لرضوانه
وفضلهم بانعامه واحسانه وقد تقدم ذكرنا للاضافة انها تكون اضافة فعل
واضافة صفة واضافة تشريف **فصل** التوبة واجبة على العبد اجماعا
من المومنين اذ العقل لا يدل على ثبوت حكم شرعي وذهبت طايفة الى ان الدليل
على وجوبها قوله سبحانه وتعلى وتوبوا الى الله جميعا ايها المومنون وقوله
سبحانه توبوا الى الله توبة نصوحا وحيث ما وقع الامر بالتوبة فهو دليل على
وجوبها وقد اختلف في صيغة الامر اذا وردت انها هل تحمل على الوجوب او على
الندب فتركنا ما فيه الاحتمال ورجعنا الى الاجماع اذ لا خلاف في وجوبها على
العبد عند مفارقة الذنب كما ذكرناه فنقول انها تجب على العبد اجماعا من
الامة ثم التوبة في نفسها تكون على ضربين ضرب منها يكون رجوعا الى الله
تعلى عن ذنب بين العبد وبين الله تعلى ولا يتوجه عليه حق من حقوق الادميين
وتوبة لله فيها الطلب وللعباد ايضا فيها الطلب فما كان بين العبد وبين ربه
خاصة فالتوبة تسقطه بفضل الله سبحانه وما كان من حق الادمي فهو على
اربعة اضرب ضرب واحد وهو ما لا تتصور التوبة منه الا مع رده الى المظلوم
وضرب اخر تصح التوبة فيه الى الله تعلى مع بقاء المظلمة في حق العبد وضرب
اخر وهو ما لا يتصور رده الى المظلوم وهذا على ضربين منه ظلم من يعقل
وقد فات صاحبه بالموت او بالغيبة وقسم اخر وهو ظلم من لا يعقل كالبهيمة
والصبي الذي لا عقل له فاما ما كان من الاموال واغتصابها فلا تصح التوبة
منه مع شد اليد على المغصوب ولا خلاف فيه وقد اوقف الله التوبة عنه على
رد المظلمة والمطل دفعها ظلم ولكنه يسقط بالدفع وكل ما للعبد فيه
الطلب فلله سبحانه فيه ايضا الطلب وليس كل ما لله فيه الطلب يكون للعبد

يكون للعبد فيه الطلب فان ظلم العبد فقد حرمه الله تعلى فله الطلب على تحريمه
اياه فاذا رد مظلمة العبد بقيت مطالبة الله سبحانه بالتحريم فلابد من توبة
بين العبد وبين الله تعلى ولا طلب للعبد بعد رد مظلمته واذا تاب الى الله تعلى
مع امساك حق العبد فليست تلك توبة مع الاقتدار على رد مظلمة العبد
واما الضرب الذي قلنا انه تصح التوبة منه مع بقاء حق الادمي فذلك في الدماء
خاصة وهو القتل ظلما فانه تتوجه عليه ثلثة حقوق حق لله وهو تحريمه
وحق للمقتول وهو ظلمه بالقتل وحق لاوليا المقتول وهو ان يسلم اليهم
نفسه ليستقيد وا منه فاذا تاب الى الله تعلى من القتل سقط عنه الطلب
لله تعلى بفضله وبقي حق اوليايه اعني المقتول ويكون تركه استسلامه اليهم
ظلما اخر في حقهم لله فيه الطلب ولم كساير المظالم واذا ورد والقيامة قتل
من قتل ثم نقلت حسناته الى صحيفة المظلوم ثم ان لم تبق له حسنة طرح عليه
من سيات المظلوم اذ لا ينتفع المقتول بقتل قاتله يوم القيامة لان رسول الله
صلى الله عليه وسلم قال في حديثه عن المفلس من هو ثم فسره عليه السلام
بانه الذي ياتي يوم القيامة باعمال كامثال الجبال وقد قتل هذا وشتم هذا واخذ
مال هذا فياخذ هذا من حسناته وهذا من حسناته حتى لا يبقى له حسنة القي
عليه من سياتهم وطرح في النار قال عليه السلم فذلكم المفلس كررها ثلاثا
للتقرير والتاكيد ولذلك قيل الظلم ناقل الاعمال والعجب محبطها والريا
مفسدها واذا قتل القاتل يوم القيامة قتلة واحدة فلا قتل للاوليا اولياء
المقتول انما ياخذون من حسناته وذلك بمثابة غصب المال اذا لم يتفق رجوعه
الى صاحبه في الدنيا انما ياخذ يوم القيامة حسنات او تحط عنه سيات هذا
وان مات مصرا على القتل فلله سبحانه ان يعذبه على تحريمه القتل وله ان
يعفو عنه وان كان قد تاب لله في الدنيا فقد اسقط الله عنه طلبه سبحانه
بفضله من غير ايجاب على الله سبحانه كما تقدم بيان ان لا واجب عليه سبحانه
وتعلى واما مظلمة البهيمة ومن لم يمكن رد مظلمته اليه لموته او لغيبته فانه
ان كانت المظلمة في المال فيكون الرد الى ورثته ان كان قد مات فان لم يكن له

وارث فذلك في بيت المال نائبة للفقراء والمساكين فان كان ذلك لغيبته فذلك في
ذمة الظالم يبحث عنه ويوصي بذلك من بعده ولا يفوت ذلك الحق الا بعد
تعميره اعواما يعلم في الاغلب انه لم يتجاوزها ثم يكون دفعها الى ورثته فان تعذر
ذلك فالى بيت المال وان كانت المظلمة لمن لا يعقل كالبهيمة تقتل عبثا او تحمل
ما لا تطيقه او تجوع او تعطش عطشا يولمها او جوعا يضر بها فان الله يفصل
بينها وبينه بان يجعل له من الالم مثل ما فعل بها ولا ينقل اليها حسنة اذ لا ثواب
لها وليست لها ذنوب فتنقل الى صحيفة ظالمها وقد قال عليه السلم من قتل
عصفورا عبثا جاء يوم القيامة له صواخ يقول يا رب سل هذا لم قتلني عبثا
وقال عليه السلم لا تتخذوا ظهور دوابكم مصاطب وجاء في بعض الطرق فلا
ولله الطلب في ظلمها بعد القصاص لها فان شا عذب وان شا غفر قال عليه السلم
عذبت امراة في هرة ربطتها حتى ماتت جوعا وعطشا فلا هي اطعمتها ولا
هي ارسلتها تعيش من خشاش الارض وجا في الحديث ان الله تعلى يسل الشاة
القرناء عن الشاة الجماء ويسل العود لم خدش العود ويسل الحجر لم كسر الحجر
وانما صحت التوبة من القتل مع ابقاء حق اولياء المقتول ولم تصح التوبة من
الغصب مع امساك المغصوب لوجهين احدهما ان رد القتل على المقتول
لا يتصور والثاني ان مظلمة الاولياء ليست في قتل المقتول ولا حقه وانما هي
مظلمة قوم توجهت عند مظلمة اخرى فاعلموا ذلك **فصل قال رحمه**
الله من احتقب اوزارا وقارف ذنوبا صحت توبته عن بعضها مع الاصرار
على بعضها وذهب ابو هاشم ومتبعوه الى ان التوبة لا تصح دون الانكفاف عن
جميع الذنوب وهذا الذي قاله خروج عن المعقول وموجب الشرع :. قوله خروج
عن المعقول يعني الرجوع الى الشاهد والقياس عليه عندهم في رد الامور
الى التحسين والتقبيح العقليين عندهم واما قوله وموجب الشرع فان الذنوب
عند اهل الحق اجناس تصح التوبة من جنس منها مع البقاء على جنس واقاموا
ذلك مقام الاجناس المعقوله اذ يصح زوال البياض مع بقاء الحلاوة وزوال
الحلاوة مع بقاء البياض اذ هما نوعان من جنسين ولا تضاد بين انواع الا
جناس

سي

وانما التضاد بين انواع الجنس الواحد فكذلك التوبة من نوع من جنس مع البقا
على نوع اخر من ذلك الجنس بعينه تناقض مثل ان نقول ان توب من الزنا الا
بفلانة او من السرقة الا من مال فلان فان ذلك ابقاء للذنب الذي تاب منه
واما المعتزلة من اهل البصرة الذنوب كلها جنسا واحدا وقالوا يجمعها
في الجنسية القبح والتحريم فمن تاب من حرام انما تاب عنه لقبحه فاذا بقي مصرا
على غيره فقد بقي مصرا على ما تاب منه والاصل في ذلك ان اهل الحق قالوا
يتوجه على الذنب عقاب وعلى غيره عقاب ومن تاب من ذنب سقط عنه عقاب
ذلك الذنب الذي تاب منه وبقي عليه عقاب الذنب الذي بقي مصرا عليه والعقاب
على الذنب عند المعتزلة لا يتبعض ولا اخر له ولا يخرج من النار فاعله ابدا
ودليلنا قوله تعالى ومن يفعل ذلك يلق اثاما يضاعف له العذاب فدل على ان
لكل ذنب حظا من العذاب فمن تاب عن بعضها سقط عنه حظ ذلك الذنب
من العذاب المتوجه عليه وايضا فان اهل السنة جوزوا ان يغفر الله تعالى ذنبا
ويطالب بغيره والمعتزلة منعوا من ذلك وقالوا لا يغفر الله تعالى ذنبا مع الاصرار
على ذنب اخر ودين الله سبحانه انما يحصل بالموافقة لا بالمشقة وقد ضرب
ابو المعالي مثالا في التمسك بالشاهد على اصولهم في الرجوع اليه بعبد ظلم
غيره وانتهك حرماته وانتسب الى مضرته وبالغ في عداوته وكسر له في تضاعيف
ذلك قلما ثم جا معتذرا اليه عن كل ما فعله الا عن ذلك القلم فيصح في الشاهد
وعرفه ان يعفو عنه ويقبل اعتذاره اليه مع الصفح عن كسر قلمه لحقارته
بالاضافة الى ما اجترم وارتكب من اصناف ظلمه اياه وجوره عليه وهذا لا يبعد
في تعارف العقلاء وقد تمسك ابو المعالي رحمه الله في ذلك باجماع الامة على
ان الكافر اذا اسلم وتاب من كفره فاسلامه صحيح وان بقي مصرا على ذنب
واحد كان يفعله قبل اسلامه وبقي مصرا عليه بعد اسلامه فقال فهذا قد
غفر الله له ما تاب منه وقبل اسلامه وان بقي مصرا على شرب الخمر او على الز
ومنع ذلك ابو هاشم وخرق اجماع الامة فقال اذا بقي الكافر مصرا على ذنب
واحد بعد اسلامه فقد بقي على كفره وهو ملتزم وزر كفره واصله في ذلك ما

ذكرناه من ان العذاب عندهم لا ينقطع ابدا سوآء عُقِد على الكفر او على
ذنب سواه فان ذلك كله يوجب الخلود واذا قال المعتزلي ان الذنوب كلها
جنس واحد فلا تنفع التوبة من جنس منها مع البقآء على جنس اخر فان
القول بذلك يلزمه ان تكون الطاعات كلها جنسا واحدا لكونها حسنة على
الجملة فلا يصح ان تنفع حسنة مع ترك اخرى واذا صح الاتيان بطاعة مع
ترك اخرى وتوبة الذمة منها مع الاصرار على ترك اخرى فكذلك يصح ترك
زلة مع البقاء على الاخرى ولا فصل في ذلك ولا فرق بين البابين ولا يمتنع
ثبوت الندم على نوع من انواع الذنوب مع غلبة الهواء على نوع اخر وذلك بعينه
هي التوبة اذ الندم توبة بشهادة الرسول صلى الله عليه وسلم والقبول واجب
عندهم على الله سبحانه ومهما صح الفعل شرعا والقبول عندهم واجب
على الله عقلا فلا يمنع من ذلك ترك عبادة اخرى **فصل** قال رحمه
الله من ندم على سيئة ووقع الندم توبة على شرطها ثم ذكر الذنب فقد
قال القاضي رحمه الله يجب عليه تجديد الندم عليها كلما ذكرها اذ لو لم
يندم عليها لكان مستهينا بها او فرحا وذلك يرده الى اصراره وهذا الذي
ذكره القاضي رضي الله عنه غير لازم فان التوبة عبادة على شرائطها فاذا
وقعت كما ينبغي شرعا فقد مضت بسبيل الصحة ولا يجب اعادتها الا عند
عودة سببها الذي هو الذنب او العزم على الاتيان به ومثاله الجنب يغتسل
فاذا ذكر جنابته قال لقد كنت جنبا وقد تطهرت من الجنابة فلا يلزمه مع
ذكره للجنابة عودة الطهارة الا ان يوقع سبب وجوب الطهارة وهو ما يوجبها
وانما نظر القاضي الى حصر فقال لا بد له عند الذكر ان يكون فرحا بالذنب
المذكور او حزينا على وقوعه منا لما به فان كان فرحا به فهو مصر وان كان
حزينا على وقوعه فهو نادم قد تجدد ندمه عليه وللقائل ان يقول لما ذكره
لم يفرح به ولا حزن عليه لكونه قد وقع وتاب عنه ومالم يرد الرجوع اليه فلا يكون
مصرا عليه فاذا اراد الرجوع اليه وجب عليه رفع تلك الارادة بارادة تضادها
في نفسها وقد ذهب الجنيد رحمه الله الى هذا وقال ترك الاكتراث بالذنب

بعد التوبة منه افضل وقال معبرا عن ذلك ذكر الجفاء في وقت الصفا جفاء
واستحسن منه ذلك واذا كان العبد خايفا من الرجوع الى الذنب فنصبه
الذنب بين عينيه والفرار منه افضل له واولى به واذا كان التايب من الذنب
قد كرهه كراهية يامن معها الرجوع اليه في غلبة ظنه بالتغافل عنه
وترك الاشتغال به اولى وكانه ما كان له وجود البتة والله اعلم بسرائر عباده
قال رحمه الله فان قيل من اطاع ثم ندم على طاعته فما قولكم فيه قلنا
لا يتصور من العارف بالله ان يندم على طاعة فان ندم على امر يرجع الى نفسه
من مضرة لحقته فلا بعد في ذلك وانما الذي قلناه في الندم على الطاعة
من حيث كانت طاعة وقد قال القاضي يجب الندم على الذنب وعلى تاخير
الندم على الذنب وهذا فيه نظر وهو ان الواجبات السببية ظرفها العمر
كالكفارة سببها الحنث فتجب عنده ثم اذا قدرنا تاخيرها واتاها قبل الموت
بريت ذمته منها واتاها وجب عليه وذلك كالرجل يمطل غيره في ماله ثم
اذا دفع اليه ماله بريت ذمته وكذلك التوبة اذا جاء بها قبل الموت واليه
الاشارة بقوله تعالى ثم يستغفر الله يجد الله غفورا رحيما ثم في وضعها
للمهلة وقال عليه السلام تقبل توبة المرء ما لم يغرغر واما قوله سبحانه
وليست التوبة للذين يعملون السيات حتى اذا حضر احدهم الموت قال اني تبت
الان اراد به معاينة الغيب ولا ايمان اذ ذاك ولا توبة والتوبة مقبولة ما لم
يعاين فكان قول القاضي رحمه الله من المحتملات ولكنه احوط للعبد والله اعلم
فصل قال رحمه الله الكافر اذا اسلم فليس ايمانه توبة من كفره
وانما توبته ندمه على كفره فان قيل لو امن ولم يندم على كفره فما تقولون فيه
قلنا ذلك غير ممكن بل يجب الندم على الكفر مقارنا للايمان وفقه هذه
المسالة ان الكافر اذا اسلم انما صدر اسلامه عن معرفة بان كفره لو بقي عليه
يخلد في النار وذلك يوجب ندمه عليه لا محالة ثم وزر كفره يحط عنه بايمانه
وندمه على كفره وقد قال تعالى افلا يتوبون الى الله ويستغفرونه والله
غفور رحيم قال ذلك في النصارى القايلين ان الله ثالث ثلاثة فذكر وجوب

فصل قال رحمه الله التوبة عليه مع اسلامه واستغفاره
من تاب وصحت توبته ثم عاود الذنب فالتوبة الماضية صحيحة والغرض
من ذلك ان تعلموا ان التوبة عبادة من العبادات يقضى بصحتها وفسادها
فاذا سبقت على شرايطها لم يقدح في صحتها ما يقع بعد مضيها وعلى
معاود الذنب تجديد توبة ثم هذه التوبة عبادة اخرى سوى التي سبقت
الاصل في هذا الباب ان تفهم سبب التوبة الذي هو الذنب كالوقت في وجوب
العبادة الموقوته كالصلاة فاذا زالت الشمس توجهت الصلاة فاذا قضى
الصلاة تامة الشروط التي شرطت في اداها فقد صحت ثم اذا زالت الشمس
فقد وجبت صلاة ليست تلك الماضية بالامس فكذلك التوبة اذا توجهت
على العبد عند الذنب واوقعها صحيحة موفرة الشروط فقد صحت وبريت
الذمة بها من طلبها فاذا قدر الله تعلى بوقوع ذلك الذنب فهو ذنب سوى
الاول كالزوال الثاني ليس هو الزوال الاول وليست الصلاه في اليوم
الثاني هي الصلاة في اليوم الاول بل كل واحدة منهما عبادة في نفسها
وسببها غير سبب غيرها ولذلك قال عليه السلم ما اصر من استغفر ولو
عاد في اليوم سبعين مرة انما الاصرار العزم على الدوام من غير اقلاع واما
اذا تاب ثم وقع ذلك الذنب فليس هو ذلك الاول بل هو فعل اخر يشبهه تتوجه
عنده توبة تشبه الاولى وقد قال عليه السلم ان من خياركم كل مفتن تواب
فلا يزال العبد كذلك الى ان يموت اما تايبا واما عايدا فيكتب عليه ذنبه
الاخير الذي مات عقيبه وان الشيطان ياتي الجاهل بالشريعة فيقول له
انك قد تبت وعدت فلا تتب حتى تجد التوبة التي لا ترجع بعدها ابدا فيبقى
مصرا على المعصية منتظرا للتوبة وهو فاسق في ترك التوبة اذ هي فرض
قد توجهت عليه عند الذنب ولذلك قال اهل الحكمة ينبغي للعبد ان لا يذنب
وان اذنب ان يكون ذنبه متوسطا بين توبتين احداهما مقدرة منه والثانية
واقعة فيكون قبل وقوع الذنب يقول لا اذنب وان انا اذنبت اتوب ثم مهما
وقع منه الذنب صدق وعده واوقع توبته كما قال اخوة يوسف صلوات الله

عليهم اجمعين اقتلوا يوسف او اطرحوه ارضا يخل لكم وجه ابيكم وتكونوا
من بعده قوما صالحين اي تائبين فعزموا على التوبة قبل الوقوع في الذنب
ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم • **فهذه** عقود التوبة وقد نجز
بذكرها ما اردناه من بيان نكت الارشاد الى قواعد الاعتقاد والله المشكور
على كل حال •

.:. كمل السفر الثالث من شرح كتاب الارشاد الموضح .:.
.:. سبيل الرشاد وبكماله كمل جميع الديوان بحمد الله وعونه .:.
.:. وصلى الله على سيدنا محمد وعلى اله وصحبه وسلم تسليما .:.

نقلت هذه النسخة من نسخة معتمدة نسبت من خط المصنف رحمه الله وقوبلت عليه وكان
في اخر النسخة المشار اليها ما هذا معناه لم يقع في هذه النسخة شرح لكتاب الامامة
الذي هو اخر كتاب الارشاد فان كانت سائر النسخ من هذا الكتاب كذلك ولم يكمل المصنف
اخبر عن عمل ذلك ولا عاقه في الجملة عائق فلعله ذهب الى ان كتاب الامامة ليس من
الاصول كما ذهب اليه بعض من المتاخرين لكن الجمهور من المتاخرين والمتقدمين كالامام
ابي الحسن الاشعري والقاضي ابي بكر ومن تبعهما يجعلون لكتبهم في الاصول كتاب الامامة مدرك
ويرد على المصنف رحمه الله ان كان ذهب الى ما ذكرنا انه لم يحكم لنا بعده في باب الامر بالمعروف
والنهي عن المنكر وشرحه مع انه قد جرى رسم المتكلمين بهذا الباب في الاصول وهو كسائر هذا
الكتاب اجدر فان يسعى لم يصل ذلك في الامامة والظاهر انه عاقه شيء عن اكمال
اخترمته المنية قبل عمله والله سبحانه اعلم

محال الفقهاء





ملك الحقير الفقير الى الله ا...
محمد المصري عفا الله عنه ا...
باوائل ربيع الاول ١٢٤...